

皮尔士论符号

〔美〕查尔斯·S·皮尔士 著 詹姆斯·胡普斯 编
徐鹏 译

二十世纪西方哲学经典

Charles S.Peirce

Peirce on Signs

上海译文出版社

版权信息

标题：皮尔士论符号
作者：〔美〕查尔斯·皮尔士
译者：徐鹏
产品经理：邵明鉴
关注微博：@上海译文出版社
微信服务号：上海译文出版社
微信订阅号：译文的书
我们的产品：译文的书
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-63914089


上海译文·Digital Lab

致谢

设于印第安纳波利斯的皮尔士著作整理编辑工程的克里斯蒂安·克娄索及其他工作人员慷慨帮助了一位编辑皮尔士作品的新手。非但其个人的慷慨无私，而且其卓越的多卷本《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，在完成这个相对而言规模要小得多的文集的过程中，都起到了重要作用，犹如下列许多选文在资料来源中指明的那样。

当我着手这个项目时，就我所知，尚没有其他皮尔士文选将要面世。然而犹如目前所见的事实这样，大约与这个文选出版的同时，印第安纳大学出版社也将要出版一种皮尔士文选。基于这一事实，我很高兴印第安纳大学出版社同意我支付一定的费用，以获准从由爱德华·穆尔、麦克斯·费什、克里斯蒂安·克娄索等人编辑的《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》第1—3卷中翻印了本卷的前十篇选文。来自皮尔士手稿的资料则由哈佛大学哲学系授权出版。这些手稿原件藏于哈佛的霍顿图书馆查尔斯·桑德斯·皮尔士档案室。

阿尔伯特·安德森，文森特·科拉彼得罗，乔治·科特金，戴维·霍林格，克里斯托弗·胡克韦，布鲁斯·库克利克诸位先生，要么就本书手稿，要么就我关于这本书的原初计划，友好地提供了评论。克里斯蒂安·克娄索审阅了计划和手稿。当然，我本人为最终结果负责。

来自巴布森学院研究基金会的一笔慷慨拨款使我得以于1989年夏天开启这个项目。大部分工作于1989—1990学年期间在曼彻斯特大学宜人的气氛中完成，多谢那里美国研究系的成员们，同时多谢哲学系的格雷厄姆·伯德。能够到曼彻斯特大学工作一年，我得感激罗伯特·伯切尔，感激伦敦的富布赖特委员会，感激国际学者交流协会。感激黛安·柯林斯安排了制图工作。

一如既往，卡罗尔，约翰娜和本杰明·胡普斯的爱心与耐心是至关重要的。

导言

查尔斯·桑德斯·皮尔士（1839—1914）生长于由19世纪的美国所提供的最益于智力发展的环境中。其父本杰明·皮尔士，哈佛大学的数学、天文学教授，同时也是一位卓越的美国科学家，多年供职于美国海岸与大地测量局。天才的父亲认识到儿子的巨大天赋，牺牲了许多时间训练查尔斯的智力与注意力。查尔斯于哈佛大学毕业后，本杰明安排他到海岸测绘局就职，这一职业延续了30年之久。查尔斯或许同样要感恩父亲于1869—1872年为他谋得的哈佛天文台助理职务，那使得他生前的唯一著作《光度测量研究》（*Photometric Researches*）（1878年）得以出版。在这两个职位上，查尔斯不但做出了恒久的、得到国际承认的对地质学与天文学的贡献，而且通过亲身经历而熟悉了每一位美国哲学家所运用的科学方法。

至于皮尔士的科学及哲学思想，父亲早期的帮助也令皮尔士受益匪浅。查尔斯老年时回忆道："成年以前，我深深地为康德的《纯粹理性批判》所激动，我父亲……为我指出了否则我可能难以发现的康德推论中的一些漏洞。"[1]至少部分由于父亲的影响，皮尔士的"新范畴表"（1867年）修正了康德的范畴表，因此首次开辟了如麦克斯·费什所谓"通向建构奠基于逻辑学、认识论以及形而上学的一般符号理论"[2]的道路。"新范畴表"，以及与之密切相关的1868—1869年认识论丛论——"对于据称为人所具有的某些机能的质疑"，"四种机能缺失之结果"以及"逻辑规律有效性的基础"——与1871年为弗雷泽版《乔治·贝克莱著作集》所写的书评，是对自17世纪以来占据西方哲学统治地位的笛卡儿传统的一种最重要、最彻底的质疑。

开局如此之好的人生竟然将会以贫困、破产而告终，这固然是出悲剧，但这一事实同时为皮尔士符号学的基本动力之一——自我认识

绝非易事——添加了一层令人感伤的意味。与19世纪的其他思想家相比，皮尔士结婚较早，23岁，妻子名叫齐娜·费伊（Zina Fay），乃是佛蒙特州圣公会主教的女儿。这场婚姻是不幸的。1875年，正值皮尔士在欧洲从事地球引力研究——科学上讲，这一研究相当成功，但财政上看，生活却十分窘迫——期间，齐娜独自返航回家，而两人终归离异。1877年，在又一次旅欧时无伴的孤寂中，皮尔士于航船上埋头写作其论科学逻辑的著名的《大众科学》论丛的第一篇。那篇论文，“确立信念”，结句是“人的逻辑方法的天赋应该像他的新娘一样得到热爱与敬重”（第159页）。论丛的第二篇论文，“如何澄清观念”，则直言不讳地将一个误作珍宝的模糊观念比喻为德国寓言中的“梅露西娜”（Melusina）（第164页）[3]——齐娜的教名。

在美国上流社会，离婚本身就被视为一个很大的污点，但皮尔士身上还合并了进一步开罪中产阶级情绪的更多问题。1879年他应聘为约翰·霍普金斯大学的逻辑学兼职讲师，在那里人们有一种错误印象，认为他是个不可知论者。[4]而且，他逐渐卷入与霍普金斯学院其他教员的不愉快的争执之中。尽管在这些争执中他的确缺乏必要的交际水准，但是保存下来的文件记录却并未表明这种交恶乃他单方面之错。然而最致命的一击，却是大学董事会发现皮尔士与一位神秘的法国女人朱丽叶·普塔莱，于1883年结婚之前就已经同居了。[5]他曾期望得以终身的任职，就此终止了。7年后，即1891年，在与其官员长久的争执之后，他又无奈地从海岸测绘局辞职。

皮尔士的命运急转直下。在宾夕法尼亚州的风景小镇米尔福德的一幢豪宅里[6]浪掷着遗产的同时，他与麇集那里的富有的上层社会混在一起，沉迷于赚钱发迹的宏伟计划。种种发财计划本身并非都不现实，但却不可能由皮尔士将其化为现实，原因在于他那易冲动的性格以及被损毁的名誉。靠撰写词典条目，帮助工程计算以及偶尔的讲座，他能够自力更生地维持一段时间，但是之后则靠亲朋如威廉·詹姆斯的捐助结束了一生。

去世75年之后，皮尔士的哲学方始受到应有的关注。皮尔士身后仅留下一个尚未完成的体系这一事实，似乎越来越难以掩盖如下同等重要的事实，即没有几位哲学家能完成得如此之多又如此之好。尽管一直有少数几个哲学家知晓并赏识皮尔士，但近年来，在研究领域广泛的各个学科的学者们中间却掀起了一股势头迅猛、引人瞩目的兴趣热潮。这一兴趣远远超出皮尔士的生身之地美国。四百多位学者出席了1989年9月在哈佛大学举行的为纪念他150周年诞辰的国际会议。

不少人文学者们，虽说多少不依赖于皮尔士，便已开始转向大体像他那样将语言与思维描述为符号解释过程的观点，但是他们急需他那种纯化的实在论（chastening realism）。近25年来产生了许多新颖的方法论思想，其中有解构主义及后结构主义。尽管这种种主义之间也存在着严重的分歧，尽管其倡导者时不时十分激烈地相互辩难，但却可以将这些方法论思想贴切方便地归并于一个大标题之下——解释的革命。这些方法论思想的代表人物，虽然在相当程度上要么将无拘无束、要么将变易无常这样的特质赋予人类思维、语言与解释——却既不曾解释这样一个宇宙是如何可能的，也未曾解释明智坦诚且思维缜密的人类，怎么可能会如此错误地低估人类生存于其间的种种限制。这些方法论激进分子不妨参考一下皮尔士的符号实在论，根据这一理论，解释是在诸多自然、逻辑限制的重压之下进行的。无论1868—1869年的认识论论丛，还是更著名的1877—1878年的《大众科学》文论，都归结于辩护作为客观、自然的逻辑，这清楚地说明了皮尔士符号学的目标乃是建构的，而非解构的。并非意义之任意性，而是逻辑真理之客观有效性，才是他怀抱的目的。然而，当代的方法论激进主义者，因为拒斥将素朴经验论作为人与自然界的关系模式，倒也正好促成了倾听皮尔士声音的准备工作。

与此同时，皮尔士研究者们也已经纠正了那种一度习惯成自然的看法，即皮尔士是个失败的天才，受挫于他那种难以与人相处的个性

以及备受折磨的个人生活。他一直最广泛地作为由威廉·詹姆斯慷慨地归功于奠定实用主义的那个人而受到纪念，但其他方面则乏善可陈，因为他没有保持一个永久的大学职位。1914年他于贫困中去世以后，通常认为他发表的作品很少。实际上，皮尔士生前在学术月刊和通俗季刊上，在科学年鉴上，在词典和百科全书上发表了超过一万页的文字——数量相当于按每本500页计算的20本书。[7]他不仅为哲学，其中主要是逻辑和形而上学，也为数学和多门自然科学——化学、地质学、天文学以及实验心理学——撰稿。简言之，皮尔士是个博学大师，其所发表的作品遍及如此众多而不同的领域，以致一直以来难以公正地评价之。

印第安纳大学出版社目前正在以一套题为《查尔斯·皮尔士作品集》的30卷集子纠正这种状况，项目以麦克斯·费什为指导、以爱德华·穆尔为总编业已启动。这个新版本将取代先前那个标准的资料版本，8卷本的《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，其最后2卷（1958年）由阿瑟·伯克斯编辑，而前6卷（1931—1935年）由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯编辑。对于这三位学者，尤其是哈茨霍恩与韦斯，由于其著作半个世纪以来是许多重要论文的唯一出版资料，因此所有皮尔士研究者都务必感激。然而目前正在克里斯蒂安·克娄索指导下稳步推进的新版《作品集》，在其纪年排版方面，在其搜罗广泛方面，在其编辑翔实方面，都将是一个重大的改进。正值写作这个导言时，第4卷已于近期出版，而整个版本有望在20世纪末稍后完成。[8]届时皮尔士可能将被公认为最伟大的美国哲学家，甚至如卡尔·波普尔先生所言："所有时代中最伟大的哲学家之一。"[9]

与之相比，眼下这个选本的目的在于填补一个单卷集子的需要，以便皮尔士论符号学的作品为研究者和非哲学学科的学者所用。虽然有其它已然印行的皮尔士选集，但其出版时符号学尚未激起普遍的兴趣。这是第一个单卷本选集，提供了对于皮尔士符号学的一般引介，目的在于表明符号学是其哲学的核心。这里所印资料大多不见于其它

单卷版本，其余资料则分散于未予符号学以特别关注的选本。因此，即使此前已选入其它集子的资料的符号学方面在这里也将更易于得到理解。

这个版本的另一目的是出版更精校的文本。明显的标点、拼写或者打印错误已经悄然改正，几处地方在方括号【】中添上几个词以使意思清楚。当语境未指明其意义时，外语段落之后也在方括号中提供了译文，我用的是印第安纳版本中所给的译文。除了这几处例外，以下选本忠实于按语之后所指明的来源。不一致但无明显错误的拼写、标点和词语用法保留不变，以便为读者提供如皮尔士本人所愿的文本。选入本书的几乎全部是皮尔士生前未作删节发表的论文，以他所愿提供给读者的形式。所有脚注都是皮尔士本人加的，然而在他的引用不完整之处括号内增加了详尽的参考书目信息。一切其它的编者评注置于正文之前，以便为在一个单一的、浓缩的选本中尽可能广泛包容皮尔士的符号学作品留下空间。精彩的编者注释可以在《作品集》已出和将出的各卷中找到。

熟悉皮尔士符号论作品的读者将意识到这个版本的范围何其有限。但是没有任何单卷本选集能够提供皮尔士对于各种符号类型和分类的错综复杂分析的一览无余的全貌。[10]本书的目的在于提供其符号学理论的概观。那些受到启发想进一步了解皮尔士思想的人们应转到《选集》，或更好是转向已出版的各卷《作品集》。

皮尔士的符号学（semeiotic，如他所喜欢拼写的那样），[11]最好理解为精神哲学史的一个阶段，尤其是理解为对西方哲学传统认识论问题——17世纪由勒内·笛卡儿和约翰·洛克所界定——的拒斥。笛卡儿将被造的宇宙区分为两类实体，物质和心灵。物质的本质是广延。心灵的本质是思维。外在客体被“观念”（ideas）主观地表象于人的心灵。洛克将笛卡儿的观念体系引申到对经验论的辩护，每一观念被描述为要么是感觉经验的复制，要么是心灵活动的反映。众所周知，洛

克的体系具有怀疑论的蕴涵。假如我们的观念是内在经验，那么我们便无从得知我们的观念是否完全地或精确地表象着其外在客体。为了回应洛克体系所促发的认识论怀疑论，许多18世纪与19世纪早期的哲学史便因而围绕各种唯物论、唯心论、常识哲学和先验论构造出来。

这些众所周知的事实必须对照于笛卡儿和洛克观念中鲜为所察的倾向。两人都肯定并激励对一种认识形式——自我意识，或关于人本身思维的认识——的信念。即使"我想象一个……客迈拉"，[12]笛卡儿说道，"它也不少于我想象【它】的真实。"[13]无论心灵的观念真实还是虚假，心灵都精确而完整地如其本身实在所是那样感知这些观念。"因为让任一观念如其所愿，"洛克说道，这一观念"除了像心灵感知其所是那样而外绝不可能是别的"。[14]尽管洛克在《人类理解论》的一个著名段落中提出一门关于符号的科学，[15]然而他所谓"符号"的意思并非指思维而是指为外在的表象思维并与其他思想相交流的语词或其它表现手段。而就我们自身而言，按照洛克的看法，却无需用符号来表象思想，因为这些思想当下呈现并直截了当地为我们所知。

人类具有对于其思想的无误知识这种观念在现代历史中发挥着深刻的影响。自我认识的信念潜藏于18世纪和19世纪早期大多数西方文化的根基。自由市场意识形态则依赖于一种新的信念，即人类，如果用弗朗西斯·哈奇森与亚当·斯密所提倡的"道德感"（moral sense）予以调节，便能够辨明其自我利益。反过来说，假如具有对于其心理活动过程直接知识的人们感觉自由，那么他们似乎就具有意志自由的经验证据。共和主义的政治理论、教育改革、女权运动、废奴论以及一切花样的人文运动对个体自主的强调，都基于这种论证。

就18、19世纪早期对个人主义、民主与自由的信仰基于对直接可得的自我认识的信念之程度而言，那是基于一个今日看来乃巨大的错误观念之上。20世纪的主流心理学拒绝了洛克关于自我认识直接呈现于清醒的心灵中这种观念。洛克之前的西方主流心理学也否认人类有直接的自我认识和自我调控能力。19世纪中叶以来的西方思想史最好

围绕这样一个主题来写，即围绕一个漫长、迟缓、无可奈何而远未完结地从仅仅向内一瞥即可获得自我认识这种信念中解脱出来这么一个主题来写。

然而一个19世纪的美国人却迅速彻底地抛弃了对于内省的自我认识的信念。早在1867年，年仅27岁时，皮尔士就不仅拒绝了笛卡儿的二元论，而且也拒绝了洛克将一切思想描述为经验或者观念的内在感知这种理论。

“观念”（idea）与“符号”（sign）的差别是皮尔士符号学的核心。一个观念据说可以，用笛卡儿的术语说，“清楚而明白地”呈现于心灵中。[16]因为观念内省地感知于心灵中，其意义因此就得到直觉，或者说直接认识。“符号”，根据皮尔士对这一术语的使用，也是一个思想，但与“观念”的差异在于其意义并不是自明的。由一个后续思想或行动予以解释，一个符号方始获得其意义。比方说，街角上的停车符号，首先被感知为一个八角形，上写字母停（S-T-O-P）。只有与一个后续思想——皮尔士称之为解释元（interpretant）的思想——联系起来，这个符号才获得意义。意义并不存在于感知中，而存在于将这一感知解释为停车信号或者，更好的说法是，存在于停车的行动中。皮尔士认为，像对停车符号的感知一样，每个思想都是无意义的符号，直到得到一个后续思想，即一个解释元解释时为止。这样，每个思想的意义都由一种三元关系确立，即将这个思想解释为一个决定性的对象的符号这样一种三元关系。因此，根本没有什么像洛克的观念那样其意义被直接地、直觉地认识或者经验的东西。

自然，人们感到他们有许多对于其思想的直接知识，但是皮尔士指出，那种感觉“并未阻止人们非常热烈地争论究竟哪些认识是直觉的”（第36页）。许多一度被认为是直觉性的认识，结果却证明源于推论。比如，贝克莱论视觉的著作出版之前，似乎再没有什么东西比空间的第三维是直觉到的这一点更加自明了，但贝克莱却表明这是推论出来的。既然某种认识是直觉性的这种感觉经常是错误的，而且既然

这种感觉便是直觉的唯一证据，因此对直觉的信念就是毫无根据的。“唯有借助外在事实，思想才有缘得知，”由此就得出了如下这一革命性的结论，“因而，所有思想都必然在符号中”（第49页）。思想并非自我内心的直接感知或是对各种观念的真实体验。思维在种种符号里，这些符号通过下述三元关系获得意义：

对象　　符号　　解释元

在皮尔士看来，思维的三元本性在自我——其本身——这一概念由以创立的过程得到典型例证。一个婴儿，绝对推论不出自我，绝对不知道它的身体与一个火炉的身体之间的区别。因此小孩子可能会触摸火炉。从由此产生的感觉（符号），小孩得出结论（解释元），有错误这么一回事，而且这种错误内在于其自我（对象）。

进一步，根据皮尔士的见解，无论其对象为何，每一思想都是感觉，这一感觉在符号学意义上宣示着自我：“如此，当我们思维时，我们自身显现为一个符号，如我们彼时所是的那样。”（第67页）对象与解释元之间通过符号或感觉的关系因此也是“我们自身的现象的显现……正像彩虹同时既是太阳又是雨的显现那样”（第67页）。一如彩虹，自我显现于符号关系中；事实上，自我便是符号关系，因为直至其被解释为一个对象的符号时为止，感觉毫无意义。

将思维描述为一个解释过程似乎恰好为皮尔士哲学意欲避免的那种认识论怀疑论打开了大门，但是他相信他的观点更多的是为信念而非怀疑论奠基。皮尔士拒绝讨论康德所提出的这种“批判”问题，即思想是否能够真实地意指实在，因为他根据信念相信思想能够做到这一点。但是他遵循了康德的概念分析方法以便解释真理何以可由思维获得。从康德那里，皮尔士学到了“每一认识都包含一个感觉要素”（第17页）这一命题。既然真理在于符号与其对象的符合，因此皮尔士认为一个绝对真实的思想不可能变为真的，而必然即便其第一次思维时

便是真的。既然"不占时间中的派生是偶性与实体的关系"（第21页），而且既然符号是思想，因此对象便也是思想。这种思维中的所知宇宙的建构便是皮尔士的"唯心论"，如有些学者间或称谓的那样，但是应该更确切地将其描述为符号实在论。因为它基于这么一种常识，即如其得以领会时那样承认世界，而且认为，世界之所以便由此精确地为我们所表象，正是因为我们据以构想世界的思维或者符号本身分有了与世界同一的一元的或者实体的特征。

人文学者和社会科学家可能会发现皮尔士的一元论与符号实在论作为一种联系身心、思行以及文化与社会的模式，颇有效用。许多学科内与学科间的方法论纷争都归咎于笛卡儿二元论，这种二元论依然支配着人文科学与社会科学界大多数学者。我们许多人倾向于毫不质疑地赞同两个实际上相互矛盾的命题：（1） 外界"实在"可以思维体验，即使（2） 思维被设定为内在的，或主观的，因而全然不同于外界实在。由于将思维描述为躯体的感觉或行为，皮尔士的符号实在论便不仅避免了这一矛盾，而且理顺了由这一矛盾产生的种种纠葛，这种种纠葛把当代有关思行关系的讨论揉成了一团乱麻。

在皮尔士看来，思并非是必然以某种方式与行相关的事情。思即是行。思之为行，正如实在之为行，正如历史之为行，正如机械操作、打仗或吃饭之为行一样。[17]皮尔士这一将思维作为感觉或行为的模式纠正了一些"实证的"（"hard"）社会科学家的这种臆断，即思维不像其它那些在人类生活与社会中似乎更有质感的要素那样"实在地"和潜在地发挥影响。类似地，这一模式也纠正了某些人文学者的这种看法，即思维是一个完全自由的过程，无拘于自然界中限制其他人类活动的那种种关系。凡此种种不现实的方法论偏见，根本上说，来源于要么从唯物论立场要么从唯心论立场对笛卡儿二元论的反叛。皮尔士的符号学提供了一个中间立场，这一立场虽然拒斥了二元论，却又避免了唯物论或唯心论的偏激之举。

尽管把通常称作物质的东西视为思想，他却绝非传统的唯心论者，因为，按照皮尔士的看法，思想并不显现为直接感知于自我或灵魂或心灵“内”的观念。18世纪，贝克莱主教曾经以一种唯心主义回应认识论怀疑论，这种唯心主义将物质对象解释为在人类、最终在上帝心灵内的感知或观念。皮尔士则正好反其道而行之，将思维描述为具有物质属性的符号关系。他因而情愿用生理学术语描述人类思维。于是，在皮尔士看来，人类思维，姑且无论其他，乃是一种大脑活动过程——一个或许即使其他方面不赞同其形而上学的学者也感觉满意的观点。

然而如果说皮尔士承认了思维具有物质属性，他却同时认为唯物论跟唯心论一样，也没有提供对理性（intelligence）的精确描述。他坚信，这个宇宙不可能按照机械力，或者他所谓的第二性——当一个对象撞击第二个对象时形成的作用与反作用过程——而得到令人满意的描述。除了物质力量或第二性之外，还存在另一种实在关系，皮尔士称其为第三性，而我们称其为理性——借助这个第三，一个对象表象于第二对象，这个第三是其符号学的本质。思维可以是有机体或大脑内的一种感觉，但自在自为的感觉毫无意义。感觉仅仅是一个符号，在可能具有意义之前，等待着在其与后续思想或感觉的关系中的解释。皮尔士十分愿意赞同唯物论者的这种观点，即理性并非心灵或灵魂内部对于观念的直接知识。但他并不赞成唯物论者的如下看法，即理性因而便可还原为物质对象间的机械力或二元关系。既然理性涉及到意义或解释，因此就不能仅仅根据第二性，仅仅根据动力学或物理力描述之。理性是一种三元的、表象的关系，在这种关系中，一个对象借助于一个第三、一个符号而表象于一个第二。

所有三个范畴都是客观实在的。第一性是事物的纯粹这个（thisness），或存在（existence）。第二性是两个事物间二元的、或互动的关系。第三性是多个事物间之三元的、或表象的关系。

既然第三性或理性，是客观实在的，因此我们便不可低估思维作为宇宙中的一股一般力量，犹如皮尔士相信大多数现代科学家曾低估的那样。这恰好是符号实在论的另一实在维度；由于符号关系是实在的，因而经院实在论关于共相（universals）的论证是正确的。与断言唯有个体事实及其间的二元关系才是实在的这一现代科学的唯名论倾向公然相反，皮尔士坚持"一般规律实在地运作于自然界"（第244页）。由于要么疯狂要么盲目地效忠于唯物论，故而否认了第三性或思想这一世界里的实在力量，这便是皮尔士归咎于他的科学同行们隐含的唯名论的弱点。

对照皮尔士将思想视为客观实在而非局限于无躯体的主观自我心灵内部这一背景看，近来文艺理论家们对"自我塑造"（self-fashoning）与自我"离心"（"decentering"the self）的兴味不像通常认为的那样显得那么激进了。这些理论家们将自我视为文化的"建构物"或"艺术品"，但是除了断称语言的建构力量之外，没有提供如何得以建构的任何解释。他们的意思或许是主张一种与皮尔士类似的符号实在论。但其意不明，而且更有可能的是他们并没有把这个问题想通透，因而意思无非是说正是主体身份才是由某种先验自我塑造出来并体现于这个先验自我身上的。正如文森特·科拉彼得罗所说："无疑，文本主义简直就是唯心主义意识形态的最现代变种。"[18]

尽管皮尔士作品中的某些段落暗示他同样未能完全避免主观性，然而他的自我概念却远远超越了任何作为理念（ideal）或主观性的自我概念。他的话有时候听起来俨然一个最现代文学理论主题的先锋："人与语词教学相长。"（第84页）但是在皮尔士这里，语词乃是思想，而且他把他将思维描述为一个客观的、解释的关系的过程这一论点延伸到其逻辑结论：假如自我不包含思想，那么思想便包含了自我。年轻时他曾以思辨哲学的语言说"正如我们说物体在运动中，而不说运动在物体中一样，我们应该说我们在思想中而不该说思想在我们中"。（第71页）这是一个他从未放弃的观点，尽管他的形而上学思想

几经演变，老年时他劝告威廉·詹姆斯“我们决不可采取一种唯名论的思维观，好像它是人在其意识中具有的某种东西……是我们在思维中，而非思维在我们任何人的身心里”。[19]

为什么说皮尔士关于思想的建构能力的论断较一些文艺理论家们关于语言的类似论断为佳呢？回答是，那些文艺理论家们是从法国语言学，尤其是费尔迪南·德·索绪尔所强调的所指（signifié）（用皮尔士的术语interpretant，解释元）和能指（signifiant）（sign，符号）之间据说是任意的关系中导出其符号学的。虽然语词在某些方面可能是任意的，但口语语言是一个太过狭窄的领域，不足以从其中建构出一般的符号理论，犹如从设定社会世界的任意性这一事实即可明见的那样，这种任意性是由那些设想社会世界建构于语言中的学者设定的。由于立足于思想分析而非语言（狭义的，口语意义上的）分析，皮尔士的符号理论则置身于意指过程中，这一意指过程不仅有一对象与其符号，而且还有这个符号产生的第三种因素——解释元，或称思想。符号的意义并不必然是任意的，也可能像解释它的思想那样是合乎逻辑的。尽管当代某些文艺理论家们告诉我们符号不仅任意地、用语言表象其对象，而且像“玫瑰”离开其花朵那样自由地离开其对象，皮尔士却指出，许多解释元表述着符号与其对象的实在关系。他称这类符号为标指（indices），而他最喜欢举的一个例子就是我们之所以将风向标解释为精确地指示着风向，是因为它与风具有实在的关系。进一步讲，即使像停车符号这样任意的记号（symbols）也不是任意解释的。停车符号也无妨是三角形——假如那是任意选择的约定的话，但其解释元却依然将是想到停车。一个司机当然可以任意地将停车符号解释为意指：“击倒它！”然而，假如真的这么解释，那他就会使自己陷入实在的危险中了。

皮尔士的符号学因而允许现实主义地承认如下事实，即人类的生活和社会，在很大程度上，是一件不但享有自由而且饱受限制的事情，是一件人们为枪弹和选票，土地剩余或短缺，技术和工业的繁荣

或衰退，如此等等推来挤去的事情。另一方面，皮尔士的一元论和符号实在论也承认某种自由，或者毋宁说，思想的作用。由于解释了思如何为行，皮尔士的符号学就使我们有可能理解思维、语言和文化为何是实在的历史的合力这一点。

尽管符号学绝不是让我们摆脱艰苦的思维劳作的魔杖，但通过采用皮尔士的符号学观点，我们却有可能避免要么苦恼于思行关系的老问题，要么将理性活动与社会隔开来。一旦理性活动被理解为"实在的"行为，其切实的重要性就可公平地参照社会中其他"实在的"因素予以估量。反过来，一旦思维不是被理解为心灵内部所直接认识到的观念，而是被理解为一种解释关系，那么像政府、政党、公司、工会、志愿者协会等这样的社会建制便可以被视为思维。而一旦思维被理解为一种符号解释过程，那么一系列宏大的社会现象——太过巨大以致任何个体心灵都无法通达——却可以恰切地理解为理性进程的结果。不妨这么说，社会建制和组织是无数人思维的符号学综合。以此方式，社会就可被理解为人类活动的进程，即使当研究并非狭隘地聚焦于地域性的和特殊的领域时亦然，比如，像前二三十年里社会历史学家之间曾经时兴的那样。皮尔士符号学较笛卡儿二元论的优越性在于，它承认社会研究虽然是客观的科学，但并非严格意义上的物理或材料（material）科学。另一方面，虽然准许思维进入实在世界，但却否定了其传统的种种唯心主义特权，否定了其超越自然限制的绝对自由——不妨这么比方。

尽管皮尔士的符号学极其切合当前强调学术综合与跨学科方法论研究的趋向，然而也会承认各门传统学科中高度专业化的学术研究的用途。这种状况可以与皮尔士本人生活时代各门自然科学的状况相比。他对19世纪的科学家们倾向于孤立研究各门科学、否认这些科学与心理现象——第三性宇宙——的一体化这种日益增长的唯物论假定与偏见表示遗憾。然而这些科学中的许多发现却仍然有用有效。与此类似，如今采纳皮尔士的观点也并不要求全盘拆散各门传统人文学科

与社会科学，而这似乎是另外某种、方法论上更激进的符号学所要求的（不像皮尔士那样尝试解释，而只不过断言为什么古老的假定是无效的，必须废弃的）。然而即使承认许多古老、传统的学术研究的价值，但由于以一种使其并不独立于自然界的方式来考察思维（thinking about thinking），皮尔士的符号学指出了那种研究的崭新用途。

---

[1]《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，8卷，由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯（第1—6卷）和亚瑟·布尔克斯（第7—8卷）编（坎布里奇：哈佛大学出版社，1931—1958年），第1卷，第299节。［译者注：这里所说的康德的逻辑漏洞，按照皮尔士1903年哈佛实用主义系列演讲六中的总结有：对必然推理本性的错误概念以及基于这一错误概念而对分析与综合判断所作的区分、忽视关系逻辑、将所有三段论形式还原为第一格（Barbara）。］

[2]麦克斯·费什，《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，迄今已出5卷，（布卢明顿：印第安纳大学出版社，1982—　），导言，I：xxvi。（译者注：这一文集此后的编辑出版进展相当缓慢，第6卷之后，2007年才出版了第8卷。第7卷主要包括皮尔士为《世纪词典》所写的词条，由加拿大魁北克蒙特利尔大学的皮尔士著作编辑工程PEP-UQÀM编辑。）

[3]见拜伦-古尔德（S. Baring-Gould），《中世纪奇异神话集》（Curious Myths of the Middle Ages），第二辑，宾夕法尼亚，1868。第207—258页。寓言大意说，普瓦图（Poitou）的雷蒙，赢得了梅露西娜的爱并与之结婚，但要答应她一个条件，每周有一天不许见她。两人过了一段愉快生活，但有一天，雷蒙忘记了约定，在那个特定的日子闯进了她的房间。结果发现她原来是个水精（water nymph），既然违约，她从此便消失不见了。——译者

[4]Agnostic，指对上帝存在与否不可知。——译者

[5]内森·豪泽，《查尔斯·皮尔士作品集》导言，第4卷，1ii—1xv。

[6]即Arisbe。不少研究者认为，这栋房子的维修成为皮尔士理论建筑术的隐喻。——译者

[7]克里斯蒂安·克娄索，“编辑中的皮尔士”，未发表论文。

[8]目前出版第8卷。现任主编是Andre De Tienne。——译者

[9]卡尔·波普尔：《客观知识：一种进化论的研究》（牛津：克拉伦登出版社，1972年），第212页。

[10]皮尔士本人对符号的复杂分类见Semiotic and Significs，The Correspondence between Charles Peirce and Victoria Lady Welby，ed. Charles Hardwick，Indiana University Press，1977。尤其是1908年12月23日的信（第73—86页）。保罗·韦斯与阿瑟·伯克斯（即CP的两位主编）的“Peirce's Sixty-six Signs”（1905）首次详尽论述了皮尔士符号分类的一般原则以及从3分到10分到28分到66分的公式与图表。此后还有南美等地学者所作的更进一步研究。——译者

[11]符号学现在通常拼写为semiotics。但不少皮尔士研究者，尤其是那些认为皮尔士符号学与索绪尔符号学（semiology）并非一回事的学者，依然坚持用semeiotic这一拼法。——译者

[12]客迈拉（chimera），希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火怪兽。——译者

[13]勒内·笛卡儿，《第一哲学的沉思集》，载勒内·笛卡儿，《哲学著作集》，由伊丽莎白·霍尔丹和罗斯翻译，2卷（剑桥：剑桥大学出版社，1931年），第1卷，第159页。

[14]约翰·洛克，《人类理解论》，由彼得·尼第奇编辑（牛津：牛津大学出版社，1975年），第364页。

[15]参见中译本《人类理解论》下，第四卷第二十一章，科学的分类4.皮尔士与洛克所设想的符号学的关系见麦克斯·费什Peirce's General Theory of Signs一文，载Peirce，Semeiotic，and Pragmatism。——译者

[16]笛卡儿，《沉思集》，第190页。

[17]这一段是对皮尔士哲学的典型的行为主义解释，总体来看，是错误的。——译者

[18]文森特·科拉彼得罗，《皮尔士的自我进径：人的主体性的符号学视角》（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1989年），第48页。

[19]皮尔士给詹姆斯的信，1902年11月25日，载皮尔士《选集》，第8卷，第189节。

1．论宗教思维的界限以证明我们能就上帝的本性进行推理

下文选自一组简论的第一篇，写于1859年夏，皮尔士生前未发表。文中，皮尔士提出如下论证，尽管某些观念，诸如上帝这一观念，严格说来是不可思维因而无法直接呈现于心灵的，然而这些观念却可得到表象，因而可作为所思（thought of）。尽管这种观点并不彻底，但是思维可以符号进行这一论断却是一条路径上的关键一步，循此路而行终必通达皮尔士的最终结论，一切思维均用符号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第1卷：第37页

我们能讨论什么？难道无法讨论我们所不理解的东西吗？我们岂非甚至能够讨论自然界或想象中并不存在的东西吗？我们能够讨论可以用三段论推理的任何东西。我们能够用三段论推理任何可以定义的东西。而看起来挺奇怪的是，我们竟然能够给许多其本身绝不可能得到理解的事物以清晰可解的定义。

关于这点我将给出两个例子：一个简单易明，而另一个实际有用。假定某人谈论OG，而当你问他那是什么意思时，他会说那是一个四边的三角形。你将接着表明他绝没有这种无人具有的概念。于是，你将就你无法设想的东西进行推论。这是个非常基础性的例子。假定某人告诉我他能想象两个人互换身份。我将就此妄称的想象开始推论并表明那是不可想象的。

2.［形而上学论］

假如心灵直接地感知观念，而观念却是外在事物的表象，那么这些表象性观念的真实性便是可疑的。伊曼努尔·康德在其《纯粹理性批判》中曾力图证明，在某种限度内感知的真实性。皮尔士十几岁时曾孜孜不倦地研读康德，然后在20岁出头时，却拒绝了康德的批判先验论，因为其无意间回归到信仰。皮尔士更愿意将哲学基于坦承知识总包含一种信念因素，一种虽难以证明但却必不可少的信念，即“我们内心规范的真理表象是确实正确的”——如他在以下选文中所说的那样，本文选自1861年他写了万字的一部计划中的著作——这一命题之上。年轻的皮尔士在此所区分的三类表象——摹本（copy）、符号和类型（type）——中，初步勾勒了其最终的一般符号类型学：图标（icon）、标指和记号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第1卷：第72—83页

导论

第三节

论先验论之无用

§I先验论者的观点

当形而上学作为人的意识研究这一观点以片面方式得到贯彻，全然忘记了其作为真正的哲学同时也忘记了概念的分析时，就产生了先验论（更确切地说是批判论），先验论乃是这样一种研究体系，即认为必须证明，规范地表征于我们心中的真理是真正正确的……

§3.论信念

A.其需要

我将表明：

α.先验论者终结于回归信念。

β.在他们自己的方法程序中应用之乃是他们研究中所有那些有价值东西的源泉。

γ.虽然他们自己的信念必然是盲目的，但他们的推理却并未严密到不给可证明为值得信赖的信念留下余地。

I.康德的著作

每一认识中都涉及推论。

证明.关系性认识（relative cognition）是关于我们与事物间关系的认识。

所有关于客体的认识都是关系性认识，那就是说我们仅仅在事物与我们的关系中认识事物。

每个认识必然有一个客体（命题的主词）。我们借以意识到我们与事物间关系的机能是知觉或感觉。

∴每个认识都包含一个感觉因素。

而今单纯的感觉信息是混沌的杂多，然则每一认识都必然被归于一个思想的统一中。

∴每个认识涉及一种对材料的操作（operation）。

认识中对材料的操作即是一种推论。∴如此等等。

这一演证摘自康德。尚未延伸到“我思”认识。

除了基于诸感官和我思之联合证据的东西，没有任何东西是确定的。

证明.所有认识，如我们适才所见，都是从感觉的小前提的推论。形而上学中，所有推论都有大前提。除了我思，所有知识都是推论性的。仅仅基于推论的东西的认识没有确定性。∴如此等等。

康德的推理就是这样。然后他通过寻找我们的所有概念是否无非我思或感性的特殊表达，开始检验其客观有效性。以下是他作为客观有效的：——

外感官形式——空间
内感官形式——时间

知性诸概念

III

量的质的

单一性实在性

多数性否定性

全体性限制性

IIIIV

关系的模态的

实体与偶性可能性——不可能性

原因与结果存在——非存在

作用与反作用必然性——偶然性

不能进入任何确定的思想者如下：——

理性诸理念

1.灵魂的非物质性（Immateriality）、不朽性（Incorruptibility）、人格性（Personality）、动物性（Animality）。[1]

2. 世界的本性关于 { 有限性 / 合成性 / 命运 / 被造性 }

3.上帝。

α.尽管康德无法演证出纯粹理性理念的有效性，然而他仍然选择相信之。尽管对他来说其为真并不比其为假的多一丁点可能性，他却仍然信仰之，——他具有信念。

β.他同样认为鉴赏力与我思的有效性理所当然。而唯有借此他才能创作任何可靠的作品。

γ.他的部分论证在于任何仅仅立足于推论的东西都没有确定性。这既非公理又不可演证。因此这就留下了证明其反面即确立信念之有效性的希望……

B．信念的理由

无信念要么是全面的，要么是部分的怀疑论。

不同的机能有不同的领域，而不同的机能由此得以区分开来。没有任何能力可以超出其自身领域而得到信赖。∴因此没有任何机能可从另一种机能得到任何支持，而是每一种都必须立足于其自身的可信性。没有一种机能比另一种具有更高的可信度。∴部分的怀疑论是不融贯的。全面的怀疑论反驳其自身。∴信念是惟一融贯的道路。

此论证具有下列优点。

1.它将信念置于跟一切确定性（certitude）同样的基础上。

2.它并未使其如此肯定，以致它不复是信念。

3.由于表明信念内在于获得真理的这一根本观念中，于是就使其接受成为公理，因而解释了何以在我们推论信念之前我们已经确信了。

C．信念的本性

I.信念之所非

1.信念并非是一个纯粹理性原则；它是一种无法解释的信靠某些真理的冲动。

这点为那些过分操心于宗教证据之细枝末节的人们所遗忘。他们忘记了尽管灵感和历史的最高确定性，信念仍然取决于内在冲动。因为，某些事情，即使是天使加百列告诉我们的，我们也不会相信，而真实的宗教却让纯真的心灵出乎本能地接受。

2.信念并非独属于，也非较另一思想领域而更加需要于一个思想领域。对于每一前提，我们都要求信念，而且没有其它地方有它存在的空间。

这点为康德及其他在知识与信念间划出界限的学者所忽视。哪里有知识，那里就有信念。哪里有信念（本义上说），那里就有知识。

3.决不存在像直接相信关于其他——无论是人、天使还是事物（what）——的命题这种事情。因为每当我们相信命题时，那要么是因为事实本身中存在某种东西使之可信，要么是因为我们知道某种智慧的特点。任一情形下都有一个因为（because），其大前提是某种关于可信性的一般特点之原则。没有任何这种"因为"就相信不过是轻信。

II.信念之所是

1.它是意识对于其自身的认识。它是抽象概念由以得到构想那种机能的力量。

2.它是对于意识的证言的倾听，逐渐发展到信赖每个人直到有理由怀疑为止，并演化出一种遵从上帝律令的精神。

3.它是与永恒真理相交流的那部分心灵的活力。借此，群山移形换位。

III.信念对先验论的影响

1.批判论作为无用之物被彻底清除。

2.先验论作为对人类心灵之延伸的研究保留其全部价值。

3.这种意识研究是借助概念分析考察抽象概念。

第一卷
形而上学研究之诸原则
第一节 人是事物的尺度

在导论部分我们业已考察了形而上学的本性，并拒斥了关于其程序的某些谬见。

在我们的研究中，形而上学被理解为概念分析。

我们无需提批判的问题；然而仍然存在一个非批判的先验论问题，每一哲学方法务必以此开始。那就是，由于心灵的构造而自发萌生于我们心灵中的概念怎么会因此对外在世界为真呢？

就这一问题，我们探讨三个主导概念：真理，观念的内在性，外在性。让我们来逐个分析之。

§1.论真理

真的是这么一个形容词，唯独可应用于表象以及被当作表象之物。它蕴含着表象与其对象的符合。

A．最简单的一类真实的符合是表象与其对象之间的相像。我称这为逼真（verisimilitude），称这种表象为摹本（copy）。

相像在于一种相似性，就是谓词的同一性。推至极致，它将因变为同一而毁灭自身。因此，所有实在的相像都有一个界限。超出相像的界限，逼真就终止。∴逼真是局部的真理。

凡声称为表象的东西（比如一幅肖像）都是表象。真理是那种，声称为表象的作为表象的东西。∴真理没有绝对的反题。

谬误（Falsehood）同样声称是一种表象
它是真理的一个不完善的摹本
∴逼真是谬误。

由导论第三节，可推知我们的概念中绝无谬误。

∴概念的真理不是逼真。

B．表象与其对象的符合，若无本质的相像附随，就是符号（sign）。符号的真实，我名之曰常真（veracity）。[2]

常真在于符号与事物之间恒常的联系；因为假如有时符号不与事物随行，那么它就可能言而无实，而假如事物不与符号携手，那么在不利的情形下它便可能给人以假象。进一步说，一个符号不可能初次呈现时便以符号身份存在，因为它必须变成一个符号。

概念声称其初次呈现时便有其一贯呈现的一样多的真实。

∴概念的真理不是常真。

C．对逼真之为概念的真理的否定是就其完全性的限定；对常真之为概念的真理的否定是就其起始端的限定。无一方有待于对对方的否定。然而，常真被称为那种并非逼真的真实。

然而，试设想，常真是完善的——并非基于习惯而是基于事物的真正本性，而后我们得到什么结果呢？

1.事物的本性是那种从其本源的派生而来的东西。不占时间的派生是偶性与实体的关系。因此，事物本性中的不变联系是实体的统一。

2.事物的各种性质根植于事物的本性；因此，实体的统一意味着各种性质的完全相应。

3.因此完善的常真与可认知的常真具有截然不同的特点，非常接近于逼真的完善化。我将称之为实真（verity），而称这种表象为类型（type）。

4.既然概念完满地符合于各种性质，既然它们继而在事物的本性中具有一种关联，因此概念就是事物的类型。

---

[1]Animality=作为物质中一种生命原则的存在。

[2]这里的符号并不是后来作为总称的符号，而相当于后来的标指（index）。——译者

3.论一个新范畴表

1867年5月14日皮尔士将以下论文提交给美国艺术科学院前不久，他在私人笔记本里写道，他的这一崭新的基本思想范畴表是“我赠予这个世界的礼物。这是我的孩子。当我——我的肉体湮没之后，我将以此而不朽”。而38年后他再次谈及这篇论文为“我对哲学的一个贡献”（转引自麦克斯·费什《查尔斯·皮尔士作品集》导言，第1卷，第24页）。时间验证了这一份份衷情非谬。尽管终其一生都在修正其范畴表，但这一将表象列为与实体最近的范畴，使得皮尔士的一般符号理论成为可能。最后，他删除了实体和存在，并将“表象”一般化为第三性，或者三元关系的形而上学范畴。（皮尔士发展成熟的简明易解的三范畴描述，参见“试猜这个谜”，本书第12篇选文。）但他仍然忠实于这篇论文之“表象”（随后，符号）的类型学：肖像（likeness）（随后，图标）、标指和记号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第2卷，第49—59页。
原文发表于《美国艺术科学院学报》第7期
（1867年5月）：第287—298页。

§1.该论文基于业已建立的理论，[1]即概念的功能在于将感觉印象的杂多还原为统一，而概念的合法性则在于若不引进它，便不可能将意识内容还原为统一。

§2.这一理论在种种普遍概念中间产生了一种概念层级。因为这么一个可能统一感觉之杂多的概念可能又要求另一个概念来统一这一概念与其所统一的杂多；如此等等。

§3.最接近于感官的普遍概念是一般意义上的在场概念。其所以是一个概念，是因为其普遍性。但是因为注意的行为没有丝毫内涵，而只不过是心灵的纯粹指示能力，那就是说，将心灵指向对象的力量，与思维这个对象的任何谓词的力量形成对比，——所以一般在场之物

这个概念，无非对包含于注意内的东西的一般辨识，并无内涵，因而没有真正意义上的统一。这个一般在场概念，或者说一般意义上的它（IT），在哲学语言中由在其一种意义上的"实体"一词表达。在场者之间可作出任何比较或分辨之前，在场者必须业已被辨识为如此这般，辨识为它，而随后由抽象所辨认出的各种形而上学成分才归属于这个它，但这个它本身不可能被作为谓词。这个它因而既不表述一个主体，也不在一个主体中，由此便与实体概念同一。[2]

§4.知性还原各种印象所达致的统一是命题的统一。这种统一在于谓词与主词的联结；因而，系词，或者存在（being）概念中所蕴涵的东西，便是完成各个概念将杂多还原为单一这一工作的东西。系词（或者不如说其意义之一为系词的动词）的意思要么是现实是要么是将会是（would be），如在这样两个命题，"不存在（There is no）格里芬"[3]和"格里芬是有翼的四足兽"中那样。存在概念仅仅蕴含谓词与主词的结合，在这种结合中，这两个词语一致。因而，存在概念，全然没有内容。

假如我们说"火炉是黑的"，那么，火炉是实体，其黑（blackness）尚未从这个实体身上辨别出来，而这个是（is），尽管使实体仍完全如其被看见时那样，却通过将作为一个谓词的黑应用于它，解释其混乱。

虽然存在并不影响主词，但却暗示着谓词的无定限的可规定性。因为假如一个人能知道任一命题的系词和谓词，如"……是一个有尾巴的人"，那么起码说，他就将知道这个谓词可适用于某种可假定之物。因此，我们虽然有其主词全然不确定的命题，如"有一个美丽的椭圆"，这里主词仅仅是*现实的或者潜在的*某物；然而我们却没有其谓词全然无规定的命题，因为说"A具有所有事物的共同特点"完全无意义，就根本不存在这类特点而言。

这样实体与存在就是所有概念的起点与终点。实体不可用作谓词，而存在同样也不可用作主词。

§5.先前曾用于每一种区分的"辨析"（prescision）[4]与"抽象"这两个术语，如今予以限定，不仅限于心理区分，而且限于因注意一个因素而忽略其它因素所产生的那种区分。专注（exclusive attention）在于对一对象的一部分有明确的概念或者设定，而对其它部分则无任何设定。抽象或辨析应该谨慎地与另两种心理区分区别开来，那两种心理区分可以称为分辨（discrimination）和离析（dissociation）。分辨仅关乎词的本质，而且只引出意义上的区分。离析是这样一种区分，由于缺乏恒常的联系，仅由诸意象联想律所允许。它意识到一事物，而不必同时意识到另一事物。因此，抽象或辨析，假定着一种比分辨大但比离析小的区分。这样我能从蓝色分辨出红色，从颜色分辨出空间并从空间分辨出颜色，但不能从颜色分辨出红色。我能够从蓝色辨析出红色，从颜色辨析出空间（犹如从我实际上相信在我的脸与那堵墙之间存在一段无颜色的空间这个事实所证明的那样）；但是我却既不能从空间辨析出颜色，也不能从颜色辨析出红色。我虽可从蓝色离析出红色，却既不能从颜色离析出空间，从空间离析出颜色，也不能从颜色离析出红色。

辨析并不是互逆的过程。经常的情形是，虽然A不能从B辨析出来，B却可以从A辨析出来。对这种状况可以作出如下解释。基本概念只能基于经验的出现而产生；这就是说，其初次产生是按照一般规律，其条件是某些印象之存在。假如一个概念不能将其据以产生种种印象还原为统一，那么它就仅仅是任意添加于这些印象的；而基本概念并非如此任意出现的。但如果无需这个概念，那种种印象也能得到明确理解，那么这个概念就不会将那各种印象还原为统一了。因此，忽视一个将其还原为统一的基本概念，各种印象（或者各种更直接的概念）就无法得到明确的设想或者关注。[5]反过来，一旦已经获得了这样一个概念，那么一般而言，就没有理由忽视产生这个概念的种种前提，因而这一解释性的概念通常可以从更直接的概念、从种种印象中辨析出来。

§6.目前所获事实为系统地寻找出一切可在实体之杂多与存在之统一间起中介作用的普遍、基本概念的方法提供了基础。业已表明，引进普遍基本概念的原由要么在于将实体的杂多还原为统一，要么在于跟另一个概念的实体相结合。而且业已进一步表明，如果没有概念，就不可能设定所结合的各种元素，然而无需这些元素，却可以一般地设定这个概念。如今，实验心理学发现了引入概念的原由，而我们只需确定哪个概念已经潜在于材料中，这个概念虽由第一概念与实体概念结合起来，但如果没有那第一个概念，则这个概念便无法得到设定，因此必须有依次从存在过渡到实体的下一个概念。

可以注意到，贯穿这一过程，始终未诉诸内省（introspection）。对于无法由客观因素可靠推论出来的意识的主观因素，绝没有设定任何东西。

§7.存在这个概念基于命题的形成而出现。一个命题，除了总有一个表达实体的词项，总还有另一个表达这一实体的性质的词项；而存在概念的功能便是将这一性质与实体结合起来。因此，最广义上的性质，就是依次从存在过渡到实体的第一概念。

乍看起来性质似乎是在印象中所给与的。但这种内省的结果是不足为信的。一个命题断定一个间接概念可适用于一个更直接的概念。既然这一点得到断定，因此这个更间接的概念显然独立于这一条件而得到关注，因为否则的话，这两个概念将无法区分，而是其一将通过另一概念而得思维，根本无需这后一概念作为思维对象。因此，这个中介概念，为了被断定为可适用于另一概念，就必须首先得到考察，而无需考虑这一条件，并直接采用。然而，一旦直接采用，它便超越了所与之物（更直接的概念），而其可适用于所与之物这一点就是假说性的。比如，拿“这个火炉是黑色的”这个命题为例。这里，这个火炉这一概念是较直接的，黑色的这个概念则更间接，后者要想述说前者，就必须从它那里被分辨出来并就其自身加以考察，并非考察为适用于一个对象，而不过认为体现着一个性质，黑性。而黑性是一个纯

粹的种（species）或抽象，因而其适用于这个火炉便完全是假说性的。用"火炉是黑色的"这一说法跟用"火炉中存在黑性"这种说法意思完全一样。具体的黑性（emdodying blackness）与黑是对应词。[6]证明如下。这两个概念漠不相关地适用于完全同样的事实。因此，假如两者是不同的概念，那么首先适用的那个概念将要实现另一个概念的每一种功能，如此其中一个概念便会是多余的。而一个多余的概念是一种任意的虚构，但基本概念却仅基于经验的要求而出现；因而一个多余的基本概念是不可能的。进一步，纯粹抽象的概念之所以必不可少，是因为，除非因为在某个方面，而且这一方面又是像黑性这样的纯抽象概念，我们便无法理解两个事物的符合。这么一种纯抽象概念——对其指代[7]便构成一种性质或一般属性——可以命名为根据（a ground）。

指代根据可从存在那里辨析出来，但是存在不能从它这里辨析出来。

§8．实验心理学业已确证了这一事实，我们只能借助其与另一种性质的对比或者类似才能认识一种性质。借助对比与符合，一事物指向一关联项（correlate）——如果这个词用于较平常更广一点的意义上的话。引入指代根据这一概念的原由就是指称关联项，因而，这就是依次的下一个概念。

指代关联项不能从指代根据那里辨析出来；但是指代根据却可以从指代关联项这里辨析出来。

§9.指代关联项的原由显然乃是通过比较。这一活动尚未得到心理学家们充分的研究，因而引证一些例子以表明其何所在就将显得很有必要。假定我们希望比较p与b这两个字母。我们可以想象其中一个字母在作为一条轴线的书写线上被翻转过来，然后压在另一个字母上面，而最终变为透明，以致这另一个字母可透过它看到。用以这种方式，我们将形成一个新的形象，这一形象介于那两个字母的形象中间，因为它将其中一个表象为（当这个字母被翻转时）另一个字母的

肖像。再举一个例子，假定我们认为一个谋杀者与被害人有关系；在这种情形下，我们设想谋杀的活动，而以此概念所得到表象的是，对应于每一个谋杀者（对应于每一次谋杀亦然）总有一个被害人；而如此我们便再度诉诸一个中介性表象，这个中介性表象将关系项（relate）表象为指代着一关联项，而这个中介性表象本身也与这个关联项有关系。再比如，假定我们在一本法语词典中查找homme一词；我们将发现对应于它的词man，这个地方的这个man，将homme表象为表征着跟man本身所表象的同样的两足动物。通过进一步积累例子，就会发现，每一个比较都要求，除了所关联之物，根据及关联项之外，还需要一个中介性表象，这个中介性表象将关系项表征为这个中介性表象自身也表征着的同一个关联项的表象。这样一个中介性表象可以命名为解释元，因为它履行着一个译介者（interpreter）的职责，这个译介者说着一个外国人所说的事物，而他本人所说与那个外国人所说乃同一事物。“表征”一词在此要在一种非常宽泛的意义上来理解，这种宽泛的意义用例子比用定义能更好地予以解释。在这种意义上，一个词将一事物表象为听者心灵中的概念，一幅肖像将它想要描画的人表象为认知概念，风向标将风向表象为懂得这点之人的概念，律师将其当事人表象给他所影响的法官和陪审团。

这样，对关联项的每一指代，都将指代解释元的概念与实体结合起来；因而，这便是依次从存在过渡到实体的下一个概念。

指代解释元不能从指代关联项那里辨析出来；但是后者却可能从前者这里辨析出来。

§10．使比较得以可能而又合理的东西也使指代解释元得以可能而又合理。而这种东西显见就是印象的多样性。假如我们只有一个印象，那便不必将其还原为统一，因而无需认为其指代一个解释元，而指代解释元这一概念便不会出现了。但是既然存在种种杂多的印象，既然我们有一种混杂或混淆之感，这种感觉引导我们将这一印象与那一印象分辨开来，而后，既然业已得到分辨，那就需要使其归于统

一。而直至我们将这些印象一并设想为我们的，就是说，直至我们将其指向一个作为其解释元的概念时为止，这些印象方得归于统一。因此，指代解释元基于多种印象之凝聚贯穿而出现，因而它并不像另外两种指代那样，把一个概念与实体结合起来，而是直接地综合实体本身的杂多。因此，这便是依次从存在过渡到实体的最后一个概念。

§11.由此获得的五个概念，因足够显然的理由，可以名为范畴。即

存在，

性质（指称一个根据），

关系（指称一个相互关联项），

表征（指称一个解释项），

实体。

三个中介概念可名为偶性。

§12.这种从多到一的过渡是用数字表达的。第三（*a third*）的概念是这样一种对象的概念，这一概念如此相关于两个对方（two others），使得其一必然以这个第三与那个对方相关的同一方式而与这个对方相关。而这恰好与解释元概念相符。一个对方显然等值于关联项。第二这一概念与对方的差别，在于蕴涵着第三的可能性。同样，自我概念则蕴涵着一个对方的可能性。根据是从蕴涵着对方之可能性的具体性中抽象出来的自我。

§13．既然这五个范畴中没有一个可能从位于其上的范畴中辨析出来，因此其所提供的可假定的对象表就是，

所是。

性质（Quale）——指代根据的对象，

关系项——指代根据与关联项的对象，

表象载体（Representamen）——指代根据、关联项与解释元的对象。

它。

§14．一种性质可能有一个特别的规定，妨碍将其从指代关联项那里辨析出来。因此便存在两种关系。

第一，其指代根据在于一种可辨析的或固有性质的种种关系项的关系。

第二，其指代根据在于一种不可辨析的或相对性质的种种关系项的关系。

在前一种情形下，这种关系不过是就某种特点而言的各个关联项的共同出现，而关系项与关联项并未得到区分。在后一种情形下，不仅关联项与关系项相对，而且存在某种意义上的对立。

第一种关系中的各个关系项仅因其相符（agreement）而发生关系。但是单纯的不符（未意识到）并不形成关系，因而第二种关系中的各个关系项仅仅因事实上的符合（correspondence）而发生关系。

指代根据也有可能这样，即无法从指代解释元那里辨析出来。在这种情形下，可以将其命名为归予的性质（*imputed* quality）。假如一个关系项对其根据的指代可能从指代解释元那里辨析出来，那么它与其关联项的关系就仅仅在于共现或共享所具有的某种性质，因而指代关联项可以从指代解释元那里辨析出来。由此可知有三种表象。

第一，那些与其对象的关系仅仅在于共有某种性质的表象，这类表象可以命名为肖像（Likenesses）。

第二，那些与其对象的关系在于事实上的符合的表象，这类表象可以命名为标指（Indices）或符号。

第三，那些与其对象的关系的根据在于一种归予的特性的表象，与一般符号同样，这类表象可以命名为记号。

§15．现在我将表明指代根据、指代对象与指代解释元这三个概念如何作为起码一门普遍科学，即逻辑学的基本概念。据说逻辑学是像应用于第一意向那样处理第二意向的。讨论这一命题的真实性会引我太过远离眼下手头上的问题；我只是采用之，作为一个依我看提供了这门科学的研究对象的不错定义的命题。如今，第二意向是被认为是表象的知性的对象，而其处理的第一意向则是这些表象的对象。被认为表象的知性的对象，即是记号，那就是说，起码潜在意义上一般的符号。但是逻辑规则对于任何记号都适用，不仅对书面的或口头的记号适用，而且对那些作为思维的记号也适用。逻辑规则并不直接适用于肖像或标指，因为任何论证都不能单独由这两类表象构成，但的确适用于所有记号。事实上，所有记号某种意义上说都相关于知性，但只是这种意义上即所有事物也都相关于知性这种意义上而言。因此，根据这一解释，与知性的关系无需表达于逻辑学研究领域的定义中，因为对这一领域它并未确定任何界限。但是在被假定为除了就其实际上呈现于知性之外就不存在的概念，与只要其仅能得到理解就一直保持其记号特点的外在记号之间，可以作出一种区分。而由于逻辑规则，跟适用于前者一样，也适用于后者（尽管唯有通过前者，然而这个特点，既然属于所有事物就没有限制），由此可知逻辑学以所有记号而不单单是概念作为其研究对象。[8]因此，我们得到这样的结论，即逻辑学研究一般记号指代其对象。按照这种观点，它是可设想的三科之一。第一门学科将研究有意义的记号的形式条件，那就是说，研究一般记号指代其根据或归予的特点，而这门学科可以称为形式语法；第二门学科，逻辑学，将研究记号真值的形式条件；而第三门学科将研究记号的效力，或者其感召心灵之力量的形式条件，那就是说，研究其一般地指代解释元，而这门学科可称为形式修辞。[9]

将存在一种为这三门学科所共有的对于记号的一般区分；即，分为，

1°：仅仅直接地规定其根据或归予性质的记号，因而无非标记（marks）或词项（*terms*）的总和；

2°：既借助于另一个或一些其它词项同时又独立地规定其对象，因而表达其本身的客观有效性，可能成真或成假的记号，那就是说，作为命题；

3°：既借助于设定这样一个心灵将承认的一个命题或多个命题，同时又独立地规定其解释元，因而规定其所感召的心灵的记号。这类记号便是论证。

而值得注意的是，命题的一切定义——比如，定义为直陈语句（oratio indicativa），定义为将对象归置于概念之下，定义为表达两个概念之关系，定义为指示现象之可变根据——中间，或许不存在任一定义，其中指代对象或关联项的概念是无足轻重的。同样，指代解释元或第三的概念，在论证的定义中总占据突出地位。

在一个命题中，单独指示记号之对象的词项称为主词，而指示根据的词项称为谓词。为主词（总是潜在意义上的复数，——起码，各个方面或各种现象的复数）所指示的对象，因而被命题陈述为基于谓词所指示的特点而相互关联着。而这种关系可能要么是共现的，要么是对立的。共现的命题是通常在逻辑学中考察的；但在一篇论论证分类的文章里，[10]我业已表明同样有必要单独考察对立的命题，假如要解释如下这种论证的话：——

凡为一物之一半的东西都小于它为其一半的那个东西；
A是B的一半：
∴ A小于B。

这类命题的主词被分为两项，一个"主格主词"（subject nominative）和一个"受格宾词"（object accusative）。

论证中，各前提形成结论的表象，因为它们指示这一论证的解释元，或者将结论表象为表征着其对象的表象。前提可以提供结论的肖像、标指或记号。演绎论证中，结论为前提所表象犹如为一般记号所表象，而结论就包含于这个一般记号中。假说论证中，某种像结论一样的东西得到证明，那就是说，前提形成结论的肖像。比如，拿下述论证为例：——

M是，比如，P'，P''，P'''和P^{iv}；
S是P'，P''，P'''和P^{iv}：
∴ S是M。

这里第一个前提等于这么说，“P'，P''，P'''和P^{iv}”是M的肖像，因而前提要么即是结论的肖像，要么表象着结论的肖像。另一个例子将表明这与归纳的差异。

S'，S''，S'''及S^{iv}是被取为集合M的几个样品；
S'，S''，S'''及S^{iv}是P：
∴所有M都是P。

因此第一个前提等于“S'，S''，S'''及S^{iv}”是M的标指这一说法。因此前提是结论的一个标指。

词项、命题和论证的其它一些区分源于外延和内涵的区别。我打算在后续的一篇论文里讨论这个主题。[11]但是我将某种程度上预先提一下，仅谈几点，有这样几个区分，第一，一个记号直指其对象，或者其外延；第二，通过其对象，这个记号指代其根据，那就是说，对其对象的共同特点的指代，或者内涵；第三，通过其对象指代其解释元，那就是说，指代其共同对象为主词或者谓词的所有综合命题，我将此称为它所体现的信息。而由于对其外延或对其内涵的每一个附

加，都借助于这种明确的命题实现，据此可知，一个词项的外延与内涵处于反比关系，只要信息保持同一，而且信息的每一次增加都伴随着这两个量的一个或另一个的增加。可以注意到外延和内涵还很经常地用于其它意义上，在那些意义上讲，最后这个命题不真。

这只是有关概念应用的一种很不完善的观点，根据我们的分析，这些概念便是在逻辑学研究领域中所发现的最基本概念。然而，相信这就足以表明，按照这种观点来考察这门科学，起码可能有助于暗示某些有益的东西。

---

[1]指康德《纯粹理性批判》《先验分析论》第一部分。——译者

[2]这就是亚里士多德的实体定义，见《范畴篇》。——译者

[3]格里芬（griffin），希腊神话中狮身鹰头有翼怪物。——译者

[4]关于prescision的词源及用法参见《实效主义结论》（1905），CP5.449。——译者

[5]在/On a Method of Searching for the Categories/§4里，这一句为："但注意是明确的概念；因此，忽视一个将其还原为统一的基本概念，各种印象（或者各种更直接的概念）就无法得到明确关注。"W1：519。——译者

[6]这符合于《论属与种》作者的观点，参见《阿伯拉尔散佚作品集》（*De Generibus et Speciebus，Ouvrages Inédits d'Abélard*）［《圣安瑟伦哲学—神学著作选》（Sancti Anselmi Contuariensis opuscula philosophico-theologica selecta），由卡罗勒斯·哈斯编辑（图宾根，1863年）］，第528页。

[7] Reference to是皮尔士在这篇论文里定义每一范畴时都用到的短语，莫雷·莫非在《皮尔士哲学的发展》一书中认为：对皮尔士所用的这一概念的唯一恰当的解释似乎是"指代"（"to stand for"）。参见Murray Murphey，*The Development of Peirce's Philosophy*，Harvard University Press，1961，p.84。——译者

[8]赫尔巴特说："我们的所有思维均可以从两种观点来考察；部分作为我们心灵的活动，部分关系到通过这些所思维的东西。在后一方面，称之为概念，这一术语，借意指所设想之物，要求我们从我们可能接受、产生或者再生产思维的方式和方法中进行抽象。"约翰·弗里德里希·赫尔巴特，《哲学入门教科书》（Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie），《著作集》第1卷，由哈尔滕施泰因编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1850年）。但是概念与外在符号之间的全部差别，按照赫尔巴特的观点，在于逻辑应该从中进行抽象的这些方面。

[9]形式语法（后来又称思辨语法），逻辑（后来又称思辨批判）与形式修辞（后来又称思辨修辞）就是皮尔士本人对符号学（即广义的逻辑学）研究范围的界定，后来查尔斯·莫里斯在《符号理论基础》中所提出的句法学、语义学与语用学三分与此既有联系又有区别。——译者

[10] "On the Natural Classification of Arguments，"The American Academy Series，April 9，1867，W2：23-48.

[11] "Upon Logical Comprehension and Extension，" The American Academy Series，November 13，1867，W2：70-86.

4.对于据称为人所具有的某些机能的质疑

这篇论文和随后两篇组成通常所称的皮尔士认识论论丛。

上一篇论文，"论一个新范畴表"中，皮尔士曾提请注意这一事实，他的论证并非基于内省。他当时或许已经得出了他对于以下问题4的否定回答，在问题4那里他否定人类具有内省能力——那就是说，对于其思维的无中介地或者直接地（非表象地）认识的能力。对内省知识的否定开启了通向这一论断的道路，即，根据对回答问题5的回答，一切思维均用符号，这些符号并没有直接的内容，而要求一个后续思维，一个解释元，将其解释为表象而赋予其意义。

这可能有助于理解，假如我们仔细研读以下他对问题2的否定性回答的话，皮尔士在紧随这篇的下一篇论文中，宣称人类是符号这一论点。皮尔士既否认人是实在，也否认存在这样一种感觉，根据这种感觉，可以说人有自我意识。毋宁说，他所要肯定的是，自我感觉，即作为有别于宇宙的其他造物的个体意识，并不在于一种直接已知的"观念"（在洛克的意义上），而在于一种推论，一种对符号的解释。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第2卷：第193—211页。

原文发表于《思辨哲学季刊》第2期（1868年）：第103—114页。

问题1．通过简朴的认识之思，既独立不依于任何先前的知识，又无需以符号进行推理，我们是否就能够正确地判断这一认识是为先前的认识所决定的，还是直指其对象。

贯穿这篇论文，直观一词将被理解为意指这样一种认识，这种认识既然不由对于同一对象的先前认识所决定，因而便由意识之外的某物所决定。[1]我恳请读者注意这点。直观在这里将跟"自身非结论的前提"近乎同义；唯一的差别在于前提和结论是判断，然而直观，就其定义所陈而言，却可能是任何一种认识。但是正如一个结论（不管有效

的还是无效的）在推论者心灵中为其前提所决定那样，并非判断的认识也可以为先前的认识所决定；而如果一种认识并非如此被决定，因而直接为先验对象所决定，即可名为直观。

如今，显然具有一种直观是一回事，而直觉地认识到其为一种直观却是另一回事，而问题在于，这两回事，虽然在思维中可能加以区分，但实际上，却总是恒定地关联着的，以致我们总能直觉地区分开直观与一种为另一认识所决定的认识。每一种认识，作为某种呈现之物，自然都是对自身的一种直觉。但是一种认识为另一认识或为先验对象所决定，起码就初看起来显而易见的那样，却并非这一认识的直接内容的一部分，尽管它将显现为先验自我的行为或激情的一个因素，这一因素，或许并非直接意识到的；然而这种先验的行为或激情可能恒定地决定对其自身的认识，以至事实上，这一认识不论为另一认识所决定还是不为其所决定，都可能是这一认识的一部分。在这种情况下，我应该说我们具有一种区分直观与另一种认识的直觉能力。

但是，除了隐约觉得似曾有之，却并无任何其它证据证明我们确有这种机能。而这一证据的分量却又完全依赖于在这种感觉中所假定的我们具有进行区分的能力，无论这种感觉是教育、古老联想等等的结果，还是一种直观认识；或者，换言之，依赖于预设了恰恰有待证明的问题。这种感觉绝对无误吗？以及对这种感觉的这一判断绝对无误吗，如此等等，以至于无穷？假定一个人真能自囚于这样一种信仰，那么，自然，他就会不受真理影响，“证据证明”。

但是且让我们将这种理论与历史事实作一比较。直觉地区分直观与其它认识这种能力并未阻止人们非常热烈地争论究竟哪些认识算是直观的。在中世纪，理性与外在权威被认为是两个并列的知识源泉，正像理性与直觉的权威在今天被认为如此一样；只不过认为权威的阐释本质上不可证明这种巧计（happy device）尚有待灵机。所有权威，跟所有理性一样，都不被认为是绝对无误的；但是当贝伦加里说任何特殊权威的权威性都必须基于理性时，这一主张却被嘲笑为冥

顽、不恭、荒谬。这样，权威的可靠性就简直仅被那个时代的人们视为一种最终前提，视为不为对同一对象的先前认识所决定的一种认识，或者，用我们的术语说，视为直观了。奇怪的是他们本该这么认为，即假如，像目前讨论中的理论所假定的，仅仅通过沉思权威的可靠性，像托钵僧沉思其上帝那样，他们本来能够明白那不是一种最终前提！而今，在观念（opinions）的历史中，假如我们的内在权威将遇到同样命运，就像外在权威曾经遭到的那样，该怎么办呢？还能说已经遭到众多心智健全、见识广博、思维缜密的人们怀疑的东西是绝对确定的吗？[2]

每一位律师都知道，在证人们看来，区分其所眼见的东西与其所推断的东西是何其困难。这种情况在一个描述宗教巫师或职业魔术师表演的人那里，尤为明显。困难竟然如此之巨大，以致魔术师本人也常常惊异于实际事实与不理解其法门的机智证人之陈述间的差别。中国环这种非常复杂的魔术[3]的一部分在于，拿两个环扣在一起的结实的环，说它们好像是分开的——简直可以说，当然如此——然后假装将它们链接起来，并立即递给观众，这位观众可以看到两个环是结实的。个中技巧在于，首先激起强烈的怀疑，其中一个是破裂的。我曾经看过麦卡利斯特将这个魔术表演得如此成功，以致一个贴近着他坐的人，尽管挖空心思探察虚幻，也马上会发誓说他看到这两个环被拼起来，而且，也许，假如魔术师不曾声称实施过骗术的话，原本反而会对此质疑，就像质疑其本人的真诚一样。此事确似表明并非总能轻易地区分前提与结论，表明我们并没有作此区分的绝对无误的能力，表明事实上，在困难的情况下，我们唯一的保证乃在于一些符号，由这些符号我们才能推论出一个既定事实必为亲眼目睹，还是必为推想所得。试图解梦时，每个精细的人都必然经常感到，要想厘清梦本身的破碎意象与觉醒后的种种解释和补充，是件毫无希望的事情。

谈到梦也就提出了另一个论证。梦，就其本身内容而言，确似一种现实经验。梦被误认为一种现实经验。然而全世界的人都相信，梦

是由先前的认识，根据观念联想律等等决定的。假如有人把梦说成是直观性的认知直观机能处于睡眠状态，那么我的回答是，这种说法是一种纯粹假设，没有其它依据。此外，即使我们醒来之后，除非借助某些标记，如黑暗与碎片之类，我们也并未发现梦与实在有别。并非不常见的情形是，一个梦如此鲜活，以致将它的记忆误认为一次现实事件的记忆。

如我们所知，儿童具备成年人的所有知觉能力。然而稍微问一点有关他如何知道他所做之事这样的问题。多数情况下，他将告诉你他从未学过母语；他生而知之，或者一有感觉便知之。因此，看来他并不具备借助于单纯的沉思，便可区分直观与为其它认识所决定的认识这种机能。

毫无疑问，在贝克莱论视觉的著作出版以前，一般都相信空间的第三维是直接地直观到的，尽管，目前，几乎所有人都承认，那是由推论得知的。自从人类初创以来，我们便一直沉思着这一对象，但是直至我们开始推论之，才做出了这一发现。

读者知道视网膜上的盲点吗？拿出这份杂志的一期，翻开封面，这样就露出空白页，斜放在你面前的桌面上，在页面上放两枚硬币，一枚靠左手边，另一枚靠右手边。用左手蒙住左眼，右眼牢牢地盯住左手边的硬币。然后，用右手将右手边的硬币（现在你明明白白地看到它）向左手边移动。当这枚硬币到达接近于页面中间的位置时，就将消失——不转动眼睛就无法看到它。将它推得更接近于另一硬币，或者将它移得更远一点，它就将重新出现；但在那特定的点上，却无法看见它。由此可见，接近视网膜的中央，有一个盲点，而这一结论已由解剖证实。由此可知，我们直接看到的空间（当一只眼被蒙上时），并非如我们曾经想象的那样，是一个连续的椭圆，而是一个环，对这个环的填补必然是理智的工作。借助单纯的沉思，不可能区分理智结论与直观材料，论证此点，还能希求更惊人的例证吗？

一个人可能用感觉区分布料的不同质地；但并非直接地，因为他需要在布料上面移动手指，这表明他不得不比较一个瞬间的感觉与另一瞬间的感觉。

一个音的音高取决于传到耳朵的连续振动的速率。这些振动的每一个都产生一个对耳鼓的脉冲。让单独一个这样的脉冲产生出来，冲压耳鼓，实验上讲，我们知道我们能感知到这一脉冲。因此，很有理由相信构成一个音的每一脉冲都可以感知到。其反面则没有任何理由。这样，这就是惟一可接受的假设。因此，一个音的音高取决于这样的速率，种种特定印象以此速率连续不断地传达到心灵。这种种印象必然先于任一音而存在；因而，音高的感觉由先前的认识所决定。然而，单纯沉思这种感觉，却绝不会发现这一点。

关于二维空间的感知可能急需一个类似的论证。这好像是一种直接的直观。但是假如要直接地看到一个广延的平面，我们的视网膜就必须在一个广延的平面上摊展开来。并非如此，视网膜由指向光的数不清的光针（needles）构成，而这些光针相互间的距离无疑大于最小可视量。假设这些神经点的每一个都传送一点有色平面的感觉。即使如此，我们直接所看到的仍然不是一个连续的平面，而是一个点的集合。仅凭直观，谁能发现这一点？但对神经系统的所有类推都反对这样的假设，即一个单独神经的兴奋就能够产生像空间这样复杂的观念，无论多么微小的空间。如果一个神经点的兴奋不可能直接地传送空间印象的话，那么所有神经的兴奋便也无法做到这一点。因为，每一神经的兴奋产生某一印象（根据神经系统的类推），因此，这种种印象的总和是由所有神经兴奋所产生的任一感知的一个必要条件；或者，换一种说法，所有神经的兴奋所产生的感知取决于每一个神经兴奋产生的心理印象。这个论证为如下事实所证实，即空间感知之存在可由已知其存在的各种机能的活动而得到充分解释，无需将其设定为一种直接印象。为此目的，我们必须牢记如下几个生理心理学事实：

1.神经的兴奋自身并未告知我们这一兴奋末端位于何处。假如借助外

科手术，某些神经被移植开来，来自这些神经的感觉却并不告知我们这种移植。2.一个单独的感觉并未告知我们有多少神经或神经点被兴奋起来。3．我们能够区分由不同神经点的兴奋所产生的种种印象。4．由相似神经点的不同兴奋所产生的各种不同印象是相似的。令一瞬间形象形成于视网膜上。根据第2点可知，由此产生的印象与可想象的某个单独神经的兴奋所可能产生的印象将无法分辨。单独一个神经的瞬间兴奋将产生出空间感觉，这是不可想象的。因此，视网膜上所有神经点的瞬间兴奋也不可能，不管直接还是间接，产生空间感觉。同样的论证也将适用于视网膜上任何不变的形象。然而，设想一下，这一形象在视网膜上来回移动。那么，特别的兴奋在一瞬间影响一个神经点，而在后一瞬间则影响另一个。这些特别的兴奋将传送非常相似（依4可知此点）然而可区分（依3可知这点）的印象。因此，认知这些印象间关系的各种条件是存在的。然而，如果存在着为数极其巨大的连续兴奋所影响的为数极其巨大的神经点，那么由此产生的种种印象间的种种关系却几乎难以想象的复杂。如今，这是一个著名的心灵规律，即当一种极端复杂的现象出现，然而有待用一个特定概念将其还原为秩序或相对简单的现象时，那么，这一概念迟早会出现以适用于那些现象。正在考察的这一事例中，广延概念会将这些现象还原为统一，因而，其起源就得到了充分解释。唯一留待解释的是，决定它的先前的种种认识为何并未得到更清楚地领会。为了这种解释，我将援引一篇论一个新范畴表的论文，第5节，[4]仅仅加上这么一点，正如我们能借某些现象认出我们的朋友，尽管我们或许无法说明那些现象究竟为何，而且完全意识不到任何推理过程，同样，在任何情况下，当推理在我们看来容易而又自然时，那么无论有可能多么复杂的前提，便都陷入无关紧要和默默无闻的状态，正好与基于这些前提的理论的满意度成比例。这一空间理论得到下述这种状况的确证，即有关时间的事实迫切要求一种严格相似的理论。要想直接感觉到时间的进程，显然是不可能的。因为，在那种情形下，每一瞬间都必然

有这种感觉的一个因素。但是一瞬间没有绵延，因而没有直接的绵延感。因此，由于这些基本感觉中没有一个是直接的绵延感；因而，所有感觉的总和也没有。另一方面，任一瞬间的各种印象却是十分复杂的，——包含着所有感觉和记忆的形象（或者这些形象的各种要素），其复杂性可以借助于时间概念还原为相对简单的现象。[5]

因而，我们具有种种事实，而基于我们没有任何区分直观与间接认识的直观能力这一假设，所有这些事实都很容易得到解释。某种任意的假说或可以其他方式解释这些事实的任一种；而这是唯一一种使种种事实相互支持的理论。进一步说，没有任何事实要求假定质疑中的这种机能。那么，凡研究过证明本性的人，都将看到这里有不信任这种机能之存在的很强理由。而当拒绝这种机能的种种结论——在本文以及随后一篇论文中——更充分地追寻出来时，这些理由将变得更强。

问题2．我们是否具有直觉的自我意识。

这里所用的自我意识这个术语，既有别于一般意义上的意识，有别于内感觉，也有别于纯统觉。任何认识都是对所表象的对象的意识；所谓自我意识意思则是自我认识。不单单是对于意识的种种主观条件的感觉，而且是对于我们个人自我的感觉。纯统觉是对于这个自我的自我断定；自我意识这里的意思是对于我的私人自我的认知。我知道我（不单单是这个我）存在着。问题在于，我如何知道这一点的；凭借一种特别的直觉机能，还是由先前的认识所决定?

如今，我们具有这么一种直觉机能这一点并非不证自明，因为刚刚已经说明，我们并没有区分直觉与由其它认识所决定的认识这种直觉能力。因此，这种能力存不存在是由证据确定的，而问题在于，在已知存在的条件下，根据已知机能的活动，自我意识即可得到解释，还是有必要为这种认识设定一个未知原因，而在后一种情形下，可以设定的最可能的原因又是否是一种对自我意识的直觉机能。

首先要注意的是，在年龄极幼小的儿童身上，并没有已知的自我意识需要解释。康德已经指出过，[6]小孩子很晚才使用“我”（I）这个极普通的词这一事实表明，在他们身上自我意识还处于一种不完善的状态，因而，对于更年幼儿童的心理状态，就允许我们可以得出的任何结论而言，都必须否定他们身上存在任何自我意识。

另一方面，儿童表现出思维能力却早得多。事实上，几乎不可能指定一个时期，其时，在思维对其健康快乐必不可少的各个方面，儿童不曾表现出明确的理智活动。复杂难懂的图象三角学（trigonometry of vision），协调运动的精准调适，显然早已熟练掌握。没有理由怀疑，其自我思维也达类似程度。

总可以看到幼儿极其留心地观看自己的身体。有十足的理由说明为何就应该如此，因为用儿童的眼光看，这个身体是宇宙中最重要的东西。唯有它触及之物才有现存感；唯有它面见之物才有真实色彩；唯有舌端之物才有实际味道。

无人质疑这一点，当儿童听到声响时，他并不认为自己在听，而是认为钟或其他东西在鸣响。当他决意搬动一张桌子时怎么样呢？其时他认为自己有欲求，还是不过认为桌子适合搬动？他具后一种想法，这一点是无疑的；而要说他有前一种想法，则直到存在一种直觉的自我意识这一点得到证明时为止，必定一直是一个任意而无根基的假设。认为他不像一位否认自己处于激动状态的盛怒的成年人那样茫然无知于本身的特殊状态，这种想法并没有充分的理由。

然而，在跟那个名叫威利或者约翰尼的特别重要的身体接触之后，这个小孩子必然通过观察很快发现，这种适于得到改变之物实际上倾向于受到这一改变。这种想法使这个身体更进一步具有重要意义并处于中心地位，因为这就在事物之适于改变与在其得到改变之前这个身体倾向于触摸之这二者间建立了一种联系。

小孩子学着理解语言；那就是说，特定音响与特定事实之间的联系在他的脑子里逐渐建立起来。他先前已经注意到这些音响与身体

——多少类似于处于中心地位的这个身体——上的嘴唇活动之间的联系，而且曾经做过这样的实验，将手压在那些嘴唇上，结果发现，在那种情况下，这种音响就窒息了。这样他就将语言与多少类似于这个中心身体的那些身体联系起来了。通过各种努力，这种种努力如此不劳费神以致与其说是试探性的，不如说乃是出乎本能，他于是学会了发出那些音响。由此他便开始会话了。

必定大体也正是这个时候，他渐渐发现他周围那些人所说的事情乃是事实的最佳证据。如此之佳，以致证据甚至是比事实本身，或者毋宁说比如今必定认为现象本身的东西更强的事实标记。（顺便可以说，终生依然如此；证据会令身心发疯者信服。）孩子听到人说火炉是热的。但他却不以为然；的确，这个居于中心地位的身体并未触及火炉，而唯有这个身体所触及的东西才有冷热。而一旦他触摸火炉，便发现证据以一种惊人的方式得到了证实。由此，他逐渐意识到无知，而且有必要假设一个自我，这种无知可能为这个自我所固有。这样，证据就催生出自我意识的第一缕曙光。

但是，进一步说，尽管通常看来现象要么唯有由证据证实，要么不过为证据所补充，然而也有一类引人瞩目的现象，不断为证据所否定。这类现象即是那些我们知道带情感色彩，但他却由其与那个居于中心地位的人，即他本身的活动的联系（桌子想要移动，等等）而予以区分的各种谓词。这类判断一般为其他人所否定。与此同时，他有理由认为，其他人同样具有这类为所有其余的人断然否定的判断。于是，他就在作为事实的现实化的现象这个概念上，又加上了作为某种私人的、仅对一个人有效的东西的现象概念。简言之，错误出现了，而唯有假设一个可错的自我才能解释之。

无知与错误便是一切区分我们的私人自我与纯统觉的绝对自我的东西。

现在，为简明起见，到此为止一直以一种特殊方式表述的理论，可以总括如下：在我们知道儿童有了自我意识的那个年龄，我们知道

他们已经明确意识到了无知和错误；而且我们还知道在那个年龄他们也有了足以使他们从无知与错误中推知自己存在的理解力。由此我们发现，已知机能，在已知其存在的条件下发挥作用，就上升为自我意识。对问题的这种解释的惟一重要缺陷在于，尽管我们知道儿童运用了如这里所假定的那样多的理解力，但我们却并不知道他们确实以这种方式运用之。然而与假设心灵具有一种完全奇异的机能相比，假定其如此远更得到事实的支持。

直觉的自我意识之存在的惟一值得注意的论证如下。与对任何其它事实的确信相比，我们更确信我们自己的存在；前提不可能决定比其自身更确定的结论；因此，我们自己的存在不可能从任何其它事实推出。虽然第一个前提必须承认，但第二个前提却基于一种已被驳倒的逻辑理论。结论不可能比支持它的某一事实更确定这一点当然是真的，但是却很有可能比那些事实中的任一个更确定。比如，让我们假定十二个证人为一件事情作证。那么，我对这件事情的信念依赖于这么一种信念，即一般而言，由于誓词，这些人中的每一个人都应相信。然而最终得到证明的事实却比一般相信的那些人中的任一个所说事实更加确定。同样，对于发展成熟的人类心灵来说，既然其自己的存在为每一其它事实所支持，因而，就比这些事实中的任一个更加无比的确定。但却不能说它比存在着另一个事实更确定，因为在两种情形下，无疑都存在可感知之物。

因此，结论就是，没有必要假定一种直觉的自我意识，既然自我意识很有可能是推论的结果。

问题3．我们是否有区分不同种类认识之主观因素的直觉能力。

每一种认识都涉及所表征的某物，或者我们意识到的某物，以及此物由以得到表象的自我的某种行为或感情。前者称为认识的客观因素，后者称为认识的主观因素。认识自身是对于其客观因素的直观，因而也可以将这种客观因素称为直接对象。主观因素并非必然地得到直接认识，但是有可能对于具有其特点的认识的主观因素的这样一种

直觉，无论是对梦想、想象、构思、信仰等等的直觉，将伴随每一种认识。问题在于是否果真如此。

乍看起来，好像有一连串势不可挡的证据支持着这种能力的存在。看到一种颜色与想象一种颜色，这之间的差别是巨大的。最鲜活的梦与实在之间，也存在巨大的差别。而假如我们没有区分所相信的东西与仅仅构想的东西的直觉能力的话，那么，似乎我们就绝对不能以任何方式区分二者了；因为，假如说我们是借推理区分二者的话，那么问题就出现了，这一论证本身是我们所信的还是构想的，而这一问题必须先行予以回答，否则结论便不可能具任何效力。而这样就会陷入无穷倒退。此外，假如我们并不知道我们所相信的东西，那么，从这一特例的特性来看，我们就并未相信。

但是请注意，我们并不直觉地知道存在这种机能。因为这是一种直觉认识，而我们却无法直觉地知道一种认识是直觉的。因此，问题就在于，是有必要假设存在这种机能，还是无需这种假设而后种种事实仍可得到解释。

那么首先，所想象或梦想的东西与现实经验到的东西之间的差别，决非支持存在这么一种机能的证据。因为呈现于心灵的东西中存在区分，这一点并无疑问，问题在于，独立于意识的直接对象中的任何这样的区分，我们是否有任何直接的能力来区分不同的意识形式。如今，在感觉与想象的直接对象中存在巨大差异这一事实本身，就为我们区分那种种机能作出了充分说明；就感觉与想象的差别而言，这一事实不但不是支持存在一种区分意识的各种主观要素的直觉能力的论据，反而强有力地回应了任何这样的论据。

过渡到信念与概念的区分，我们遇到这样一个命题即：信念知识是其存在的本质。现在，大多数情形下，借助于一种特殊的确信感，我们无疑能区分信念与概念；而我们是将信念定义为由这种感觉伴随的判断，还是定义为人们据以行动的判断，只是一个纯粹语词问题。我们可以方便地称前者为受动的（*sensational*），称后者为能动的

（*active*）信念。这两种信念定义的任一个都不必然涉及另一个，这一点无需引证任何事实就将确认。以感受意义上的信念为例，认知[7]这种直觉能力无非等同于伴随着判断的感觉能力。这种感觉，跟任何其他感觉一样，是意识的对象；因而这种感觉能力并不意味对意识的主观因素的直觉认识。假如取能动意义上的信念为例，那么，由对外在事实的观察、由从通常与之相伴的确信感进行推论，便可发现这种信念。

于是，支持意识的这种特殊能力的证据就消失了，而预推（presumption）也再次反驳了这样一种假说。进一步，由于必须承认任何两种机能的直接对象都是不同的，因此，事实并未赋予这样一种假设以任何程度的必要性。

问题4．我们有某种内省能力，还是我们关于内在世界的全部知识都是从对外在事实的观察引申而来的。

这里并不打算假定外部世界的实在性。无非是说，有一组特定的事实，日常视为外在的，而其他事实的则被视为内在的。问题在于，后者是否以有别于通过从前者进行推论的其他途径而得知。我所谓内省，意思是对于内在世界的直接知觉，而并非必然将其感知为内在的。我的意思也不是将这个词的意义限定于直觉，反倒将其意义引申至并非得自外在观察的任何内部世界的知识。

某种意义上讲，任何知觉都有一个内在对象，即是说，每一感觉都一定程度上由内在条件所决定。这样，红的感觉之所以如其所是，是因为心灵的构造；而在这种意义上红就是某种内在之物的感觉。因此，我们可以从对这种感觉的考察引出心灵的知识，但是这种知识，实际上，将是从作为某种外在之物的谓词的红色而来的推论。另一方面，还有另外一些感觉——比如，情感——第一次出现时，好像根本不是作为谓词，而是仅仅与心灵相关。因此，经由这类感觉，似乎便可获得一种心灵的知识，这种知识并非从外在事物的任何特点推论出来的。问题在于是否果真如此。

尽管内省并不必然就是直觉，但我们具有这种能力却也并非不证自明；因为我们没有区分意识的不同主观样式的直觉机能。这种能力，假如存在的话，也必须由缺少它种种事实就不可能得到解释这种状况方可得知。

至于上述来自情感的论据，必须承认，假如一个人生气发怒的话，那么，一般说来，其怒气意味着对象身上没有明确恒定的特点。但是另一方面，几乎不容置疑的是，外部事物中有某种相关特点，使他恼火的正是这种特点，而稍作反思将足以表明，其怒气就在于自言自语道，"这事真恶心、真糟糕等等"，而这毋宁说就是一个标记，表明他回归理性，说"我在生气"。同理，任何情感都是对某个对象的表述，而这种表述与客观的理性判断的主要差别就在于，后者与人的本性或普遍精神相关，而前者则与特定时间、特定人物的特定环境及性情相关。这里就一般情感所述观点，对美感和道德感尤其真。善与恶都是首先作为谓词而出现的情感，因而要么是非我的谓词，要么就为先前的认识所决定（因为并不存在区分意识的主观因素的直觉能力）。

这样，唯一还有待探究就只剩下这个问题，是否有必要为了解释意志感而假定一种特殊的内省能力。如今，区别于欲求的意志无非就是集中注意力，抽象的能力。因此，抽象力的知识可从抽象对象推论出来，正如视力知识可从有色对象推论出来一样。

因此，看来没有理由假定一种内省能力；由此可得出结论，探究心理学问题的唯一途径便是通过从外在事实进行推论。

问题5.我们能否不用符号思维。

这是一个颇为熟悉的问题，但是时至今天，肯定一方并不比思维必然先于每个符号一方有更好的论据。这个问题假定着一个无穷数列的不可能性。但是事实上，阿基里斯却将赶超乌龟。这种情况如何发生，是一个眼下不必回答的问题，只要肯定其的确发生就可以了。

假如我们寻求外在事实之光，那么我们可以找到的唯一思维论据就是以符号思维的事例。显而易见，外在事实不可能为其它思维提供证据。而我们业已看到，唯有通过外在事实思维方可得到认识。因此，唯一可能得到认知的思维便只有符号中的思维。而无法认知的思维并不存在。因此，一切思维必然都要用符号。

某人自言自语，“亚里士多德是人；因此，他是可能犯错的。”那么，难道他不曾想到他未曾自语的句子，即一切人都可能犯错吗？回答是，就这个句子在他所用的因此一词里已然说出而言，他已经这么想了。据此，我们的问题其实与事实无关，而仅仅在追问思维的明确性。

从每一思维都是符号这个命题，可推知每一思维都必然对某另一思维有所说，都必然决定某另一思维，因为这就是符号的本质。说到底，这不过是那个熟知公理的另一种形式，即在直观中，亦即在直接的呈现中，没有思维，或者说，一切得到反思的思维业已逝去。Hinc loquor inde est（由此我如是说）。自任一思维算起，都必然已经存在过一个思维，这一点在以下事实里有其类比，自任一过去时间算起，都必然已经存在过一个无穷的时间系列。因此，思维不可能瞬间发生，而需要一段时间这一说法，不过是每一思维都必然在另一思维那里得到解释，或一切思维都需要用符号这一说法的另一种方式而已。

问题6．一个符号是否可能具有任何意义，假如根据定义它便是某种绝对不可知之物的符号的话。

好像能，而全称与假言命题便是例证。因此，“所有反刍类动物都是分蹄的”这个全称命题，就述说数目可能无限的动物，而无论可能有多少反刍动物业已考察过，仍有其它反刍动物尚未得到考察这种可能性必然依然存在。在假言命题的例子中，同样的事情就更加明显；因为这种命题所述说的不单单是事物的现实状态，而且是事物的每一种

可能状态，所有这些状态都是不可知的，因为最多唯有一种可能状态能够存在。

但另一方面，我们的所有概念都是由对首先出现于经验判断中的各种认识加以抽象与组合而获得的。据此，便不可能有绝对不知之物的概念，因为没有那种东西出现于经验中。而一个词的意义即是它所表达的概念。因此，语词不可能有这种意义。

假如说不可知（uncognizable）就是一个由概念不（not）和可知（cognizable）复合而成的概念，那么可以回应说，不仅仅是一个非自足词项（syncategorematic term），而本身并非一个概念。

假如我想到“白色”，我虽不至于像贝克莱那样过分地说我所想到一个人的视觉，但是我会说我所思之物与认识同类，因而也与任何可经验之物同类。因此，我们可由抽象从经验判断达到的最高概念——因而，根本上我们可能达到的最高概念——就是与认识同类某物的概念。那么，不，或者异于（what is other than），若是概念，便是可知之物的概念。因此，不可知，若是概念，便是一个“A，非A”形式的概念，因而，起码是自相矛盾的。这样，无知与错误只能设想为真知与真理的关联项，而后者与认识同类。相对于任一认识，都存在一未知而可知的实在；但是相对于一切可能的认识，则仅存在自相矛盾。简言之，可知性（最广义上的）与存在（being），不仅形而上学上同一，而且就是同义词。

对于来自全称与假言命题的论证，回答是，尽管其真理不可能以绝对的确定性得到认识，却或可由归纳认识。

问题7．是否有不为先前认识所决定的任何认识。

似乎恒有或总有；因为，既然我们具有各种认识，这各种认识都由先前的认识所决定，而这些先前的认识又由更早的认识所决定，所以在这个系列上必然有一首项，因为否则的话，按照逻辑规律，我们任一时间的认识状态，就都完全由任一先前时间的认识状态所决定。但是有许多事实却与最后这个假设相反，因而支持直观认识。

另一方面，既然无法凭直觉知道一所与认识并非由一先前认识所决定，因此这点可由得知的唯一途径就是通过来自观察事实的假言推理。但是援引一所与认识所以得到决定的认识即是解释这一认识的各种规定。而且这就是解释各种规定的唯一途径。因为可假定为决定它的绝对超出意识的某物，严格说来，只能眼下所论的这种确定的认识中得到认识、引为证据。这样，假定某一认识唯独由绝对外在的某物所决定，就是假定其各种规定不可解释。如今，这是一个任何情况下都无法保证的假说，因为对于一个假说之合理性的唯一可能的证明，就是它解释着种种事实，而一方面说这种种事实得到了解释而同时又假定其无法解释，这是自相矛盾的。

假如有人反对说红色这种特点就并不为任何先前的认识所决定，那么我的回答是，这种特点并非作为一种认识的红色的特点；因为假如有一个人，在他看来红色的事物看起来像蓝色的事物在我看来一样而且反之亦然，那么，这个人的双眼就教给他同一事实，就像假如他像我时我的双眼将会教给我的事实一样。

而且，我们知道，并没有什么直观可由以得知的能力。因为，当认识正值开始，因而处于变化状态中时，唯有在第一瞬间才会是直观。因而，对其领会必然立刻发生，因而作为一不占用时间的事件。[8]此外，我们所知道的所有认识机能都具有关系性，因此其产物就是各种关系。但是对于关系的认识是由先前的认识决定的。因此，不为先前认识所决定的认识绝对不可知。那么，这样的认识之所以不存在，首先，因为其绝对不可知，其次，因为一种认识仅就其可知而言才存在。

对于必然存在一首项这种论证的回答如下：在我们从结论到前提，或者从受决定的认识到那些决定它们的认识的回溯之途上，无论如何，我们最终会达到一个点，越过此点，在受决定的认识中的意识比决定它的认识中的意识更鲜活。我们在决定着我们对第三维的认识的那一认识中的意识，不像对第三维的认识本身中的意识这么鲜活；

在决定着我们对一个连续平面的认识（没有盲点）的那一认识中的意识，不像对这个连续平面的认识这么鲜活；而对决定着音调感觉的种种印象的意识，不像对音调本身的感觉的意识鲜活。事实上，当我们足够接近外在世界时，这是一个普遍规则。如今，令任一条水平线表征一个认识，而令这条线的长度作为度量（不妨这么说）这个认识中的意识鲜活性的尺度。如果是一个点，那么因为没有长度，因此按照这一原则，将表征一个完全在意识之外的对象。令位于另一条水平线之下的一条水平线表征一个认识，这个认识决定由那另一条线所表征的认识而且与后一个认识有同一对象。令这样两条线间的有限距离表征二者是两个不同的认识。以此帮助思维，让我们看看是否"必然有一首项"。设一个倒立的三角形▿逐渐没入水中。在任一时刻或瞬间，水平面都造成横过这个三角形的一条水平线。这条线表征一个认识。在随后一个时刻，在三角形上较高处，有一条如此造成的截线。这条线表征对同一对象的另一个认识，这一认识由前一认识所决定，因而有一个更鲜活的意识。三角形的顶点表征外在于心灵的对象，它决定那两个认识。入水前这个三角形的状态，表征着不包含任何东西的认识状态，这一认识决定随后这两个认识。因此，假如有这么一种认识状态，对某一对象的所有随后认识都不受这一认识决定，那么，随后必然有对这个对象的某一认识不由对这同一对象的先前认识决定，这种说法就等于以下说法，即当这个三角形没入水中时，必然有一条由水平面形成的截线，低于这条截线，不曾有一条以此方式造成的水平线。但是在随你所愿的地方画出这条水平线，那么，在这条水平线下以及相互的每一条线下，在有穷的距离上，都可以指派随你意那样多条水平线。任一条这样的截线都在顶点之上的某段距离，否则就不是一条线了。令这段距离为a。那么在顶点之上$\frac{1}{2}a$，$\frac{1}{4}a$，$\frac{1}{8}a$，$\frac{1}{16}a$，如此等等随你所愿，那么远的距离上已有类似的一条条截线。这样，必然有一首项这一点就并非真实了。以你可能找到的所有方式解析这个悖论的逻辑困难（这些困难与阿基里斯悖论的困难相同）吧。只要你的原则

充分适用于相互决定的种种认识这样特殊的情形，那么，我就满意于其结果。否定运动吧，假如这么做看来合适的话；只是这样的话也就否定了一个认识为另一个所决定这一过程。说瞬间与线条都是虚构吧；只是，同时要说各种认识状态和判断也是虚构。这里所坚持的要点并非对困难的这种或者那种逻辑解决办法，而仅仅在于指出，认识是通过一个起始过程产生的，就像任何其他变化之产生一样。

随后一篇论文中，我将追究这几个原则的一些结论，关系到实在性问题、个体性问题以及逻辑规律的有效性问题。

---

[1]Intuitus这个词作为一个专业术语首次出现于圣安瑟伦《独白》（Monologium）【《圣安瑟伦哲学—神学著作选》，由卡罗勒斯·哈斯编辑（图宾根，1863年），第1卷，第89—90页，第95页】。他希望区分我们关于上帝的知识与我们关于有限事物的知识（并且，同时，在次一级世界里，关于上帝的知识）；思考圣保罗"我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清；到那时，就要面对面了"（《哥林多前书》，13：12）这一说法，他称前者为*思辨*而称后者为*直观*。对"思辨"的这种用法并未取本义，因为这个词已经具有另一个确切而大为不同的意义。在中世纪，"直观认识"一词有两个主要意思：第一，相对于抽象认识，其意思是作为呈现的呈现知识，而这就是其在安瑟伦那里的意义；但第二，因为任何直观认识都不允许为先前的认识所决定，它开始被用作推论认识的反义词［参见司各脱，《论灵魂》（In sententias）【Scriptum in quatuor libros Sententiarum，2卷（威尼斯，1477年）】，同上，第2卷，区分3，问题9］，而这就近于我使用这个词的意思。这也近乎是康德用它的意思，前述区分用感觉的与非感觉的表达。（参见《全集》，出版者罗森克朗茨【《伊曼努尔·康德全集》，由卡尔·罗森克朗茨与弗里德里希·威廉·舒伯特编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1828—1842年）】，第2卷，第31、41、100、713等页。）对直觉的六种意义的列举可在汉密尔顿的《里德》【《托马斯·里德著作集》，5卷版，由威廉·汉密尔顿编（爱丁堡：马克拉克伦和斯图尔特出版社，1858年）】中找到，第759页。

[2]贝伦加里的命题包含于如下从他的《论圣餐》（De Sacra Cœna）所作的引文中："很清楚，一个伟大灵魂的特征是在所有情况下均求助于辩证法，因为求助于它就是求助于理性，而既然正是在理性方面他才被造于上帝的形象中，因此无论谁，若不到那里求助，便是放弃他的尊严；他也不可能一日之间再生于上帝的形象中。"［皮尔士对贝伦加里的这段引文的来源是卡尔·普兰特，《西方逻辑史》（Geschichte der Logik im Abendlande），3卷（莱比锡：S·希策尔出版社，1855—1867年，第2卷，第72—75页）。］中世纪推理最惊人的特征，一般来说，就是恒久地诉诸权威。当弗里德基斯（Fredegisus）以及其他人希望证明黑暗是一种事物时，尽管他们明显从唯名论—柏拉图主义的冥思中导出，他们却这样论证此事："上帝叫黑暗，于是就有了夜"【引自普兰特，《西方逻辑史》，第2卷，第17—19页】；那么，当然，它就是一物，因为否则在它具有名称以前，就将无物存在，甚至是一个虚名。阿伯拉尔认为，当他说空间具有三维，以及当他说一个个体不能同

时在两个位置时，值得引证波爱修［《阿伯拉尔散佚作品集》，载《法国经院哲学史》，维克托·库赞编辑（巴黎：皇家印刷局，1836年），第179页］。《属与种》这本一流著作的作者，在反驳一个柏拉图的学说时，说假如凡是普遍的东西都是永恒的，那么苏格拉底的形式和质料，既然都分别是普遍的，那就都是永恒的，而假如那样的话，就可以说因此，苏格拉底不是被上帝创造，而只不过是被拼起来的，"何时偏离真理，一目了然"。权威是诉讼的最终法庭。同一个作者，在这本书的一处地方怀疑波爱修的一个命题，觉得有必要归因于一种特殊理由，因为在这种情形下，这么做才不荒谬。例外显示出非例外情况中的规则（《阿伯拉尔散佚作品集》，第517，528，535页）。在12世纪，著名的权威们肯定时有辩论；他们相互的矛盾便证实了这一点；而且哲学家们的权威被认为低于神学家们的权威。然而，要找到一个段落，直接否定亚里士多德在任何逻辑问题上的权威却是不可能的。索尔兹伯里的约翰说，"尽管在亚里士多德那里存在许多错误，如从基督教和异教的同类作品中显而易见的那样，但他在逻辑上的对手尚有待发现。""但是没有东西反驳亚里士多德"（《散佚作品集》，第293页），而在另一处，阿伯拉尔说，"但是假如我们吹毛求疵于亚里士多德，这位逍遥学派的王子，那么在这门艺术中我们还能信任什么呢？"【《散佚作品集》，第204页】没有权威也行的观念，或者使权威服从于理性的观念，对他来说不可能出现。

[3]Chinese rings，又叫中国连环（Chinese Linking Rings），中国魔术师朱连魁（1854—1922，艺名"金林福"）发明的一种魔术。——译者

[4]《美国艺术科学研究院学报》，1867年5月14日。

[5]上述时空理论并不像表面看起来那样与康德的理论有那么大的矛盾。事实上，两者是对不同问题的解决办法。确实不错，康德使空间和时间成为直观，或者毋宁说直观形式，但是直观的意思将超乎"个体表征"这一点并非其理论的本质。在他看来，对时空的领会是一种心理过程——"直观中领会的综合"——的结果。（参看《纯粹理性批判》，1781年版，第98及随后各页。）我的理论只不过是对这种综合的一个解释。

康德的"先验感性论"的要点包含于两条原则中。第一，普遍而必然的命题并非经验给与的。第二，普遍而必然的事实由一般经验的各条件所决定。所谓普遍命题的意思不过是，一个断定一个领域中所有事物的命题，——而并不必然是一个所有人都相信的命题。所谓必然命题，意思是这样一种命题，即断定它所断定的东西，不仅属于事物的现实条件，而且属于事物的每一种可能状态；其意思并不是说这种命题是一个我们不得不相信的命题。按照康德的第一原则，经验不可用于客观知性的产物，而必须理解为与意识相结合的感官第一印象，想象力激发出来形象，以及可由此从逻辑上演绎出来的一切。在这个意义上，可以承认普遍而必然的命题不是经验中给与的。但是，在那种情形下，可能从经验中引出的任何归纳结论也不是经验中给与的。事实上，归纳的独特功能就是产生普遍而必然的命题。的确，康德指出，科学归纳的普遍性和必然性不过是哲学之普遍性和必然性的类比；而就从绝不允许接受一个没有某种不确定缺点的科学结论而言，这种看法是真的。但这是由于例子数目上的不充分；而每当可能有如我们所愿的那样大数目，以至于无穷的例子时，一个真正地普遍而必然的命题就是可推出的。至于康德的第二个原则，即普遍而必然命题的真实取决于一般经验的条件，这不多不少正好就是归纳原则。我到一个游乐场，从"摸彩袋"里摸出十二个袋子。打开这些袋子后，发现每一个袋子里都装着一枚红球。这就是一个普遍事实。因此，它取决于经验的条件。而这一经验条件是

什么呢？独一无二的条件便是这十二个球是从彩袋里摸出的袋子的内容，那就是说，决定这一经验的唯一事情，就是从袋子里掏摸。因此，我根据康德的原则推论，从这个彩袋里摸出的袋子里将装着一个红球。这就是归纳。将归纳不仅应用于任何有限的经验，而且应用于所有人类经验，而由此你就得到了康德哲学，就其正确地得到展开而论。

然而，康德的后继者并不满意于他的学说。他们也不应该满意。因为，还有这样一个第三原则："绝对的普遍命题必然是分析的。"因为凡绝对普遍者都缺乏一切内容或规定，因为一切规定都借助否定。因此，问题并不在于普遍命题如何可能是综合的，而在于显现为综合的普遍命题如何可能仅由思维从纯粹无规定中展演出来。

[6]《全集》，第7卷（2），第二章。

[7]原文为"reorganizing"（重组、调整），应为"recognizing"。——译者

[8]然而，这种论证仅仅涉及问题的一部分。它并未进而表明，除了为另一个像它一样认识之外，就没有不受决定的认识。

5．四种机能缺失之结论

认识论论丛的第一篇论文里已经论证了一切思维都是对符号的推论性解释，现在皮尔士转向他对笛卡儿的思维模式之否定的种种结论，笛卡儿的思维模式是将思维视为对内在于心灵或灵魂中的观念的直接感知。假如思维不是心灵或精神内的非物质的感知，那么问题就出现了，思维是由什么东西构成的呢？皮尔士这里回答——而且这是他从未否认过的回答——思维具有一种物质的属性。人的思维是一种肉体的、或者说生理的过程。

理解皮尔士思想的一块绊脚石在于这个问题：假如思维用符号，那么符号是如何为自我或心灵所把握的呢？问题的这个前提便是错误的。思维或符号不必为我们把握，因为它就是一种生理的或肉体的状态。这就是这里皮尔士可以宣称“直接的东西……以连续之流流过我们一生”的原因。然而即便符号是一种无需中介的身体状态，其作为思维的意义却只能间接地、通过一种解释行为方可得知。思维是感觉，但直至将这种感觉解释为一个对象的符号时才具有意义，正如这里皮尔士根据其对情感的讨论所表明的那样。

在这种生理学的语境里，无论皮尔士将自我描述为符号，还是脚注4中他关于自我不包含思维反倒是自我包含于思维的命题，就都没有任何玄妙之处。其它姑且不论，这种自我符号具有一种物质属性，乃是一种有机的身体状态，正是这种属性或状态被解释为构成着我们自我。

思维或感觉直到被解释为指代某物时才具有意义这一事实意味着，与皮尔士那时的哲学成见相反，“最高级、最形而上的概念”是复合的。这类概念具有三元关系——对象，符号，解释元——形式。将最高的形而上学概念描述为符号关系，这就为皮尔士在接近这篇论文的结尾处抨击唯名论者关于每一实在之物都是个体这种信念提供了基础。皮尔士反而坚持认为，真实的实在概念不仅是一般的，而且蕴涵着一个研究者的共同体的存在。

第77页括号内的文字是皮尔士的原文。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第2卷：第211—242页。原文发表于《思辨哲学季刊》第2期（1868年）：第140—157页。

笛卡儿乃现代哲学之父，而笛卡儿主义的精神——主要区别于它所取代的经院哲学的精神——可以简明扼要地陈述如下：

1.它教导说哲学必须始于普遍怀疑；而经院哲学则绝不质疑各种基本原则。

2.它教导说确定性的终极检验标准要到个人意识那里寻找；而经院哲学则立足于历代圣哲与天主教会的证据。

3.中世纪多种多样的论证方法为一条单独的推理之链所取代，这种推理常常基于不引人注意的前提。

4.经院哲学虽有其种种神秘信仰，但承诺解释一切被造之物；但是有许多事实，笛卡儿主义不但不予解释，而且，除了用将视为一种解释的"上帝使其如此"这种说法之外，使这些事实绝对无解。

在以上所述某些甚或所有方面，大多现代哲学家，事实上，都是笛卡儿主义者。如今，虽说并非希望回归经院哲学，但在我看来，现代科学和现代逻辑却要求我们站在一个与此十分不同的立场上。

1.我们不可能始于彻底的怀疑。当我们着手进行哲学研究时，我们必须与我们实际上怀有的所有偏见一起开始。这种种偏见并不是靠一条准则就驱除得了的，因为它们并非令我们想到可予置疑的事物。因此，这种开端的怀疑论将是纯粹的自我欺骗，而非真实的怀疑；而且直到正式恢复那些形式上他曾放弃的所有信念为止，追随笛卡儿方法的人谁也不曾满意。因此，这俨然一幕毫无用途的序曲，犹如去往北极目的是到达君士坦丁堡，却频频借道子午线一样。的确不错，在研究的进程中，一个人可能发现有理由怀疑他由相信而开始的东西；但是在那种情况下，他之所以怀疑，是因为有一种实证的理由，而并非由于笛卡儿的准则。在哲学里边，让我们不要假装怀疑心底里并不怀疑的东西。

2.同样的形式主义也表现于笛卡儿的真理标准中，这一标准等于说："凡我明白确信者，都是真实的。"假如我真的确信了，那么我的推理也就完成了，因此就应不再要求确定性的检验标准了。但是如此

使单数的个人作为真理的终审法官是贻害无穷的。结果是，虽然形而上学家们都将一致同意形而上学已经达到了远远超出自然科学那种确定性的高度；——只不过他们就任何其它问题却无法达成任何一致意见。就人们达成一致意见的各门科学而言，当一种理论引入时，直至这种一致意见达到为止，这一理论总被认为处于试验阶段。而当一致意见达到之后，确定性问题就变成一个无聊的问题，因为没有一个人还会呆在那里怀疑它。作为个人，我们不大可能希望达到我们所追求的终极哲学；所以，我们只能为了哲学家的共同体而追求之。因此，假如训练有素而又真诚坦率的学者们审慎地检验过一个理论之后却拒绝接受它，那么这就应当在这种理论的创立者本人心中造成怀疑。

3.在其方法上哲学应该仿效各门成功的科学，就仅仅从可触知的、能够接受仔细审查的种种前提开始，且就宁愿信任其论证的繁复多样也不信任一论据的结论性而言。其推理不应该构成一条链锁，这整条锁链并不比其最脆弱环节更强劲一点，而应该构成一条缆绳，尽管这条缆绳的每一条纤维可能都十分纤细，但只要数目足够且连接紧密就行。

4.每一种非唯心论哲学（unidealistic philosophy）都假定着某种绝对不可解释、不可分析的终极原理；简言之，来自中介的某物自身却不允许中介。而今作为如此不可解释的任何事物都唯有通过用符号进行推理才可知。但是用符号进行推理的惟一合法证明就在于结论解释着事实。而假设事实绝对不可解释，就是不去解释这一事实，因而这样的假设是绝对不可允许的。

这份期刊的上一期里可以发现有一篇标题为“对于据称为人所具有的某些机能的质疑”，那篇论文就是本着这一与笛卡儿主义相对的精神写就的。那里对某些能力的批判得出了四个否定结论，为方便起见这里可以重述如下：

1.我们没有内省能力，一切有关内在世界的知识都是由假说推理从对于外在事实的知识中引出的。

2.我们没有直观能力，每一认识逻辑上都由先前的认识所决定。

3.我们没有不用符号进行思维的能力。

4.我们没有绝对不可知之物的概念。

不可将这几个命题视为确定无疑的；而为了进一步检验之，现在拟追究出其结论。我们可以首先单独考虑第一个命题；然后追究第一个加上第二个命题之后会有什么样的结论；而后看看由于又设定了第三个命题将得到何种其它结论；最后，在我们所假设的各个前提上再加上第四个命题。

接受第一个命题时，我们必须撇开得自某种哲学的一切偏见，这种哲学将我们关于外部世界的知识基于我们的自我意识。除非作为一种必要的假说以解释发生于我们通常称为外部世界的东西，我们绝不可承认有关我们内心所经历的东西的任何命题。而且当我们在这样的基础上业已假定了心灵的一种机能或者行为方式时，自然，我们也就不能采取其他假说，用以解释可由我们的第一个假设解释的任何事实，而必须将我们的第一个假设推到极致。换言之，在无需额外的假说即可做到这一点而言，我们必须将一切种类的心理活动都还原为一种一般的类型。

我们必得由以开始我们研究的那种意识样式必然属于这么一类，即其存在不容置疑，而其规律又最为熟知，因而（既然这种知识来自外在）最紧密追随外在事实；那就是说，必然是某种认识。这里我们可以在假说意义上承认前一篇论文中的第二个命题，根据那一命题，并不存在关于任何对象的绝对意义上的第一认识，认识由一个连续的过程产生。由此，我们必须始于一个认识过程，始于其规律最易理解而且最靠近外在事实的那一过程。这就无异于有效推理的过程，这一过程之所以从其前提A起步，而达到结论B，仅当，事实上讲，当如A这么一个命题真时，则如B这么一个命题就总是或者常是真的。因此，这正是我们要追寻出其结果的前两个原则的一个结论，即我们必

须，尽我们所能，不用除心灵在进行推理这一假定之外的任何其他假定，将所有心理活动还原为有效推理的公式。

但是事实上心灵真的经验到了三段论推理过程吗？一个结论——像独立地存在于心灵中的某物，如一个意象——是否突然取代以类似方式存在于心灵中的两个前提，这一点确实非常值得怀疑。但是，假如某人已经在他将据以行动并称其为真这一意义上，坚定地相信了两个前提的话，那么，在适当的条件下，他便也将准备依据结论行动并称此结论为真，这一点却是一个恒定不易的经验事实。因此，等值于三段论推理过程的某种事情的确在有机体内心里边发生了。

有效推理要么是完全的要么就是不完善的。不完善推理是这样一种推理，这种推理的有效性有赖于某种并不包含于各前提里的事实问题。这个蕴涵的事实原本可以作为一个前提陈述出来，而且无论它是否被明确地设定，其与结论的关系都是同样的，因为它起码实际上被认为理所当然；因而每一种有效的不完全论证其实也是完全的。完全的论证分为简单的和复合的。复合论证是这样一种论证，这种论证来自三个或三个以上的前提所得出的结论，这一结论本可由每个简单论证通过连续的推理步骤得出。这样，一个复合推理最终将达到像一系列简单论证那样的同一结论。

一个完善、简单而且有效的论证，或称三段论，要么是定然的（*apodictic*），要么是或然的（*probable*）。定然的或演绎的三段论是这么一种论证，其有效性无条件地取决于所推出的事实与各前提中所设定的事实之间的关系。其有效性不单单取决于其各个前提，而且还取决于某种其他知识之存在的三段论，将是不可能的；因为要么这种其他的知识将被设定，在这一情形下这种知识就将是各前提的一部分，要么这种知识就要在蕴涵意义上被假定，而在这种情况下，这一推理就将是不完全的。但是其有效性部分取决于某种其他知识之非存在的三段论，便是或然的三段论。

举几个例子将使这点变得清楚明白。如下两个论证是定然的或演绎的：

1.第一天与最后一天是一周的不同日子的一系列日子都不超过七天的一个倍数余一；而今任何闰年的第一天和最后一天是一周的不同日子，因而闰年不由大于七的一个倍数余一的天数构成。

2.元音字母中不存在双音字母；但是双音字母之一（w）却由两个元音合成：因此，由两个元音合成的字母其自身不必然是一个元音字母。

这两个例子里，显然，只要前提为真，则无论其他事实可能如何，结论就将是真的。另一方面，设想我们推论如下："某人得了真性霍乱。他头晕眼花，脸色死灰，异常寒冷，而且脉搏细沉。他大量失血了。在此过程中，他渐渐从昏晕中醒来，而次日早晨便康复得可以四处走动了。因此，出血常常能医治霍乱。"这是一个有相当大概率的推论，假如这些前提表征了我们对问题的全部认识的话。但是，比如说，假如我们知道霍乱倾向于突然康复，知道报道这个病例的医生已经知道上百例其他医治的实例而未告知结果，那样的话，这个推论就会失去其全部有效性。

对任一或然论证的有效性都至关重要的这种知识的欠缺，关系到由这种论证本身所决定的某一问题。这一问题，跟每一别的问题一样，就是某些对象是否具有某些特点。因此，这种知识之缺乏要么在于，根据前提，除了这些对象具有某些特点之外，任何其他对象是否也有这些特点；要么在于，根据前提，除了这些特点属于某些对象之外，任何其他的并不必然包含于这些特点之中的特点是否也属于同一类对象。在前一种情况下，推理开始于好像具有某些特点的一切对象已知，而这就是归纳；后一种情况下，推论开始于好像对规定一特定对象或类所必需的一切特点已知，而这便是假说。这种区别，同样可由例子使之更明了。

设想我们在某一本可称为A的英文著作中计算不同字母的出现次数。自然，加进我们所计数的每个新字母都将改变这些不同字母的相对出现次数；但是如我们继续进行计数，这个变化便会越来越小。设想，当我们增加所计算字母的数目时，发现e的相对次数接近于总数的11¼%，t的出现次数近于8½%，a的次数接近8%，s的次数近于7 1/7 %，如此等等。设想我们用半打其他的英文著作（可称为B，C，D，E，F，G），重复同样的观察而得到相似的结果。那么，我们就可以推论说，在每一本有一定篇幅的英文著作中，不同的字母都以接近于这种种相对的频率出现。

如今这个论证的有效性取决于我们并不知道除了A，B，C，D，E，F以及G之外的任何其他英文著作中字母的比例。因为假如我们知道关于H书中的字母比例，而这一比例并不接近其他著作中的同一比例的话，那么我们的结论立即崩溃；假如也是同一比例的话，那么这个合法的推论就是从A，B，C，D，E，F，G和H，而不是单从前七本书而来的。因此，这就是一个归纳。

下一个例子，设想交给我们一本用密码写成的作品，没有解码密钥。设想我们发现这部作品包含大约不到26个字符（characters），其中一个字符在整个出现次数里大约出现11%次，另一个字符出现8½%次，另一个出现8%次，再一个7½%次。设想当我们分别用e，t，a和s替代这些字符后，我们就能够明白一个个单独的字母如何可代以每个其他字符，如此在英语中就产生了意义，不过，假定我们允许某些情形下的拼写错误。如果这部作品有相当长篇幅的话，那么，我们就可以极大的概率推论说，这就是密码的意义。

这个论证的有效性取决于这部用密码写成的作品中没有其他已知字符会对问题有任何重要性；因为假如有——比如，假如我们知道是否有其他解决方法——的话，那么，就务必允许这一点在支持或削弱结论上有其效力。因此，这就是假说。

所有有效推理要么是演绎，归纳，要么就是假说；不然便是综合这些特征的两个或多个。演绎在许多逻辑教科书中业已得到很好的论述；但有必要就归纳与假说稍作论述，以便使下文更明白易懂。

归纳可以定义为基于这样一种假设而进行的论证，这一假设就是：一个类或集合的所有元素都具有为这个类的那所有元素同具的所有特点，对于这一点已知，无论它们是否具有这些特点；或者换言之，这种论证假定，从集合中随机抽取的几个事例为真者，对整个集合也为真。这种论证可以称为统计论证。长期来看，从种种真实的前提出发，一般而言，这种论证必然能够给出相当正确的结论。如果我们有一袋豆子，一部分黑，一部分白，通过查点不同的几把里边两种颜色的相对比例，我们就可大体估算出整个袋子里豆子颜色的相对比例，因为足够数目的一把把豆子就将构成袋子里的所有豆子。归纳的中心特征和关键在于，通过将如此达到的结论作为三段论的大前提，而将陈述从所论的这个类中抽取的如此这般的对象的命题作为小前提，则归纳的另一个前提就将演绎地由此推出。这样，在上述例子里，我们所得出的结论是，所有英文著作中字母e大约占11¼%。用这个结论作为大前提，结合A，B，C，D，E，F以及G都是英文著作这个命题，就演绎地推出A，B，C，D，E，F以及G有大约11¼%的字母e。因此，归纳曾被亚里士多德定义为从小前提和结论开始对三段论的大前提的推论。归纳的功能在于将一系列众多主词替换为一个单独的主词，这个单独主词包括这众多主词以及数目不定的其它主词。因此，归纳是一种“多归于一”。

假说可以被定义为基于这么一种假定开始的论证，这一假定就是：一已知必然包含一特定数量的其他特点的特点，或许可以述说具有所知的这一特点包含的所有特点的对象。正如归纳可以视为对三段论的大前提的推论一样，假说也可以视为由其他两个命题出发对小前提的推论。这样，上述所举例子就由对如下三段论的小前提的两个如此的推论构成：

1.其中有如此这般的字符（characters）表示e，t，a和s的每一本一定长度的英文作品，都有大约11¼％的第一种符码，8½％的第二种符码，8％的第三种和7½%的第四种；

这本神秘作品是有一本一定长度的英文作品，其中如此这般的字符分别表示e，t，a和s：

∴这本神秘作品有大约11¼％第一种字符，8½％的第二种，8％的第三种和7½%的第四种。

2.当如此这般的字母分别替代如此这般的字符时，用这样一种字母表书写的一段文字就有意义。

这本神秘作品是用这样一种字母表书写的。

∴当作出如此这般的替代时，这本神秘作品就有意义。

假说的功能是将一大列本身无法形成统一的谓词，替代为单独一个（或少数几个）谓词，这个谓词包括所有那一系列谓词，（也许还要）加上数目不定的其他谓词。因此，这也是一种化多为一。[1]每一演绎三段论都可置入公式

如A，则B；
今A：
∴ B。

而当这个公式里的小前提显现为假说命题的前件或缘由时，假说推理就可称为从后件到前件的推理。

来自类比的论证，一位通俗逻辑学者称为从特称到特称的推理，其有效性源于结合着归纳与假说的特征，可分析为要么一个演绎或一个归纳，要么一个演绎和一个假说。

但是尽管推理属于这样三个本质上不同的种，却又归于一个属。我们已经看到，由一系列每个都有两个前提，而又未蕴涵任何未曾断

定的事实的论证，如果本来就无法达到结论，也就不可能合法地引出任何结论。

两个前提的每一个都是一命题，断定着某些对象具有某些特征。这样一个命题的每个词项要么指代某些对象，要么指代某些特征。结论可视为以一个替代的命题取代了两个前提之一，这种替代的合法性可由另一前提所陈述的事实证明。因此结论就得自两个前提的任一个，其途径是，要么由一新主词替代前提的主词，要么由一新谓词替代前提的谓词，要么主词与谓词都替代。如今一词项替代另一词项的合法性只能就替代的词项仅仅表征所取代的词项所表征的东西而言才能得到证明。因此，假如结论以公式表示为，

S是P；

而这个结论得自——通过变换主词——一个前提，按照这种解释，这一前提可以公式表示为，

M是P，

那么另一前提必须断定凡由S表征之物都由M所表征，或者

每个S都是M；

然而，假如结论S是P，是通过变换谓词而得自两个前提之一的话，那么，这个前提就可写为

S是M；

而另一前提就必须断定凡蕴涵于P中的特征都蕴涵于M中，或者

凡是M者都是P。

因此，两种情况下，三段论必然能以公式表示，

S是M；M是P：
∴ S是P。

最后，假如结论不同于其两个前提的任一个，主词与谓词都不同，那么结论与前提的命题形式可如此变动，使其将有一个共同词项。这一点总能做到，因为如果P是前提而C是结论，则两个命题可这样陈述：

表征于P中的事物状态是实在的，
且
表征于C中的事物状态是实在的。

在这种情形下，另一前提必然实际上以某种形式断定诸如C所表征的每一事物状态都是P所表征的事物状态这一点。

因此，所有有效推理都属于一个一般形式；而寻求将所有心理活动都还原为有效推论的公式，即是寻求将其还原为一种单独的类型。

把所有心理活动还原为有效推理类型的一个明显障碍是谬误推理的存在。每一论证都蕴涵着推理程序（无论是牵涉到有关论证主题的某个事实问题，还是单单与符号系统相关的准则）的一般原则的真实性，据此它才是一个有效论证。假如这种原则是虚假的，那么论证就是一种谬误；但是无论来自虚假前提的有效论证，还是极弱但并非完全非法的归纳或假说，无论其效力可能如何得到高估，无论其结论如何虚假，都并不是谬误。

而今恰如其本义来理解的语词，假如用于论证形式的话，便由此确实意味凡可使这一论证必然得出确凿结论的任何事实；这样对于逻辑学家来说，由于他们所必得关心的仅仅是按照规范的解释原则而来的语词的意义，而无须关心由其它现象（indications）猜测而来的说话者的意向，因此唯一的谬误便将是像纯粹的荒谬和矛盾这样的谬误，其原因要么在于结论与前提绝对不融贯，要么在于用一种在任何情况下都无法得到有效联结的推理联结词来联结各个命题。

但是对于心理学家来说，一论证是有效的，仅当这一心理结论由以得出的各个前提将充分地——如果也是真实的话——证明其合理，要么由其自身，要么借助于先前已经持以为真的其他命题。但是易于表明，人所作出的一切在此意义上无效的推理，归属于四类，即：1．那些其前提虚假的推理；2．那些确有那么一点，尽管也就仅此一点效力的推理；3.那些产生于将一命题与另一命题相混淆的推理；4.那些产生于对推论规则领会不明、错误运用或者虚假不实的推理。因为，假如某人所犯错误不属于这四类中的任一类的话，那么，他就将由以完善的明晰性构想出来的真实前提引出一个实在不具有起码相关性的结论，而不为用作推论规则的任何偏见或其他判断引入歧途。假如有可能发生这种情况的话，那么冷静思考与谨慎小心于思维可能用处不大，因为谨慎只用于保证我们将所有事实都考虑在内，用于使那些我们确乎考虑到的事实清楚明白；而冷静，除了使我们小心谨慎，同时使我们不致受激情影响，在推理时将我们希望为真或担心可能为真者，推论为真，或者遵循其他某种错误的推论规则之外，也难有更大作为。但是经验表明，对于种种同样明确设想出来的前提（包括偏见在内）的冷静而仔细的思考，将保证所有人作出同样的判断。而今如果谬误属于这四类无效推理的第一类，推理的前提为假，那么，就要假定，从这些前提到结论的心理程序，要么正确，要么错在其他三种方式之一；因为不可能设想，当一种虚假不为理性所知时，单单前提的虚假就会影响推理的程序。假如谬误属于第二类，推理具有某种

效力，无论多么小，那么这就是一个合法的或然论证，属于有效推论类型。假如谬误属于第三类，产生于一命题与另一命题的混淆的话，那么这种混淆必然由于这两个命题间的类似；那就是说，正在进行推理的人，看到一个命题具有一些属于另一命题的特点，就作出结论说这一命题具有另一命题的所有本质特点，并与之等值。而这就是一个假说推理，这种假说推理，尽管可能很弱，尽管其结论间或为假，却属于有效推论类型；因而，由于这种谬误的症结在于这种混淆，所以这第三类谬误的心理程序符合于有效推理的程式。假如谬误属于第四类的话，那么这种谬误要么产生于错误地运用或误解了推论规则，因而乃是一种混淆的谬误，要么产生于采用了一种错误的推论规则。在这后一种情形下，这种规则事实上被采用为一个前提，因而虚假的结论仅仅由于一个前提的虚假。因此，在人的心灵所可能犯的每一谬误里，心理程序都符合于有效推论的程式。

我们必须演绎出其种种结论的第三个原则是，每当我们思维时，我们就呈现给意识某种作为符号的感觉、意象、概念或其他表象。但是由我们本身的存在（这种存在由无知与错误的出现证明）可知，呈现给我们的每一事物都是我们自身的一种现象显现。这倒并不妨碍其作为外在于我们的某物的现象，正如彩虹同时既是太阳又是雨的显现一样。因此，当我们思维时，我们自身，如我们彼时所是，显现为一个符号。如今，一个符号，作为符号，具有三种所指：第一，它是一个指向某一思维的符号，这一思维解释着它；第二，它是一个指代某一对象符号，在那个解释的思维中，这个符号与这一对象等值；第三，由于某一方面或某一性质，它才成为一个符号，这一方面或性质将其引入与其对象的关联中。让我们问，思维符号所指的这三个关联项为何。

1.当我们思维时，即为我们自身的这个思维符号将自身引向何种思维呢？这一思维符号，通过外在表达的中介——或许只有经过相当长久的内部发展之后它才能达到这一点——可能逐步将自身引向另一

个人的思维。但是无论这种情况发生与否，这一思维符号总要由我们自己的一个后续思维解释。假如，任一思维之后，观念之流都自由地流淌的话，那么这一观念之流所遵循的是心理联想的规律。在这种情形下，每一居前的思维都给跟随着它的思维提示某种东西，亦即，作为这个后续思维的某种东西的符号。的确，我们的思路可能被打断。但是务必记住，任一时刻，除了思维的主要因素之外，我们心中还有千百种只予以轻微关注和意识的事物。因此，由此并不能推出，因为一个新的思维成分达到极致，所以这一思维成分所取代的思绪便完全中断了。恰恰相反，由我们的第二条原则，即并不存在直觉或者说并没有不为先前认识所决定的认识，可知，一种崭新经验的闯入绝非转瞬即逝的事情，而是一个占用时间、通过一个连续的过程而发生的事件。因此，这一经验之凸显于意识中，很可能是一个成长过程的圆满完成；而假如果真如此的话，那么适才曾经领衔的思维就没有充分理由突然地顷刻消失。但是假如一条思路通过逐渐地淡出而消失的话，那么只要它尚且延续着，就自由地遵循着其本身的联想规律，而并不存在这样一个时刻，在这一刻有一个属于这个系列的思维，其后却没有一个解释或重复它的思维。因此，除非出现一切思维因为死亡而来的猝不及防的最后终结状态，则这一规律，即每一思维符号都由一个后续思维来翻译或解释这一规律，概莫能外。

2.下一个问题是：这个思维符号代表什么——命名什么——其指代（suppositum）是什么？毫无疑问，外在事物，当一个实在的外在事物为所思时。然而，因为这一思维由一个同一对象的先前思维所决定，所以，它只能通过指示这个先前的思维而指称该事物。比如，让我们设想，杜桑（Toussaint）[2]为所思，而首先思为一个黑人，但并非明确地思为一个人。假如后来加上了这种明确性的话，那是通过这样一种思维，即黑人是人；这就是说，这个后续思维，人，通过述说那个先前的思维，黑人而指称外在事物，而黑人曾经也述说过这一事物。假如随后我们认为图森是个一般概念，那么我们便也认为这个黑

人，这个人，是一般概念。而在后续思维指示先前思维之所思的每一种情形下，都是如此。

3.思维符号在作为思维这一方面指代其对象；那就是说，这个方面是这一思维中的意识的直接对象，或者，换言之，这就是思维本身，或者起码说，是这个思维在后续的思维中被认为的东西，而这个思维是那个后续思维的符号。

我们现在必须考察符号的另外两个属性，这两个属性在认识论中十分重要。既然符号不同于所意指之物，而在某些方面与后者有别，因此很显然符号必然有某些属于其自身而无关于其表征功能的特征。这些特征我称为符号的物质性质。举几个例子说明这种性质，单词“人”（“man”），由三个字母构成——在一张图片上，则平滑而无浮凸。第二，一个符号必须能够与同一对象的另一符号，或者对象本身相联系（并非理性上的联系而是实在的联系）。这样，除非借助于一个实在的系词——这个系词将同一事物的各个符号结合起来——使各个语词在语句中联系起来，语词就没有任何价值。某些符号——如风向标，赊欠牌，诸如此类——的用途完全在于其与所意指之物本身的实在联系。在图片的例子中，这样一种联系虽不十分明显，但是也存在于将图片与标示它的大脑符号联系起来的联想能力中。符号与其对象的这种实在的、物理的联系，要么直接地要么通过与另一个符号的联系，我称为符号的纯粹指示性应用（*pure demonstrative application*）。如今符号的表征功能却既不在于其物质性质也不在于其纯粹指示性应用；因为它作为符号所是的某物，既不在于其本身也不在于其与对象的实在关系，而在于它乃是指向一个思维的，而刚才所定义的两个属于符号的特点却都独立不依于其指向任何思维。然而假如我拿来具有某些性质的一切事物并在物理意义上将其与另一系列的事物一一对应地联系起来，那么这些事物就变得适于为符号了。假如不将其视为如此的话，那么这些事物虽不是现实意义上的符号，但

却是，比如说，可以称一朵未曾看见的花朵为红的——这同时也是一个相关于心理情感的词——这种意义上的符号。[3]

让我们考察作为概念的心理状态。由于具有意义，即逻辑内涵，它才成为概念；而假如它可应用于任一对象，那是因为这个对象具有包含于这个概念的内涵中的种种特征。如今通常说来一个思维的逻辑内涵由包含于其中的种种思维构成；但是种种思维即是种种事件，种种心灵活动。两个思维即因时间而分割开来的两个事件，因而一个思维不可能真正地包含于另一思维之中。可能有人要说，所有严格相似的思维便都被视为同一个思维；而说一个思维包含着另一个，意思是说它包含着一个与那另一个严格相似的思想。但是两个思维如何能够相似？两个对象只能被视为相似的，假如二者在心灵中进行比较并归于一体的话。除了存在心灵中，思维并没有存在；只有当其受到注意时，思维才存在。因此，两个思维不可能成为相似的，除非在心灵中二者被归于一体。但是，至于其存在，两个思维却为时间的间隔分离开来了。我们太过倾向于这样想象，即我们能够构思出一个与过去的思想相似的思想，构思的途径是将这一思想与过去的思想匹配起来，好像这个过去的思想仍然还呈现于我们心中一样。但是显然，一个思想相似于或以任何方式真实地表征着另一个思想这样的认识，不可能来自直接的感知，而必然是一个假说（无疑可由事实充分证明），因而这样一种表征性思维的形成必然依赖于意识背后的一种实在的有效的力，而非仅仅依赖于心理上的比较。因此，一个概念包含于另一个概念之中这种说法的意思，必然是我们必然意味的东西，是我们规范地将一个概念表征于另一个概念中；那就是说，我们形成一种特殊的判断，[4]这一判断的主词意指一个概念，而谓词意指另一个概念。

因此，自在的思维，自在的感觉，不仅不包含任何其它的思维与感觉，而且绝对简单且不可分析；而说它由其它的思维与感觉构成，就如同说沿着一条直线的一个运动由两个运动构成，而这一运动是那两个运动的合力一样；那就是说，是一个隐喻，或者虚构，与真理似

是而非（parallel to the truth）。每一思维，无论多么精巧，多么复杂，就其直接地呈现而论，都是一个没有部分的单纯感觉，因而，就其自身而言，与任何其他思想都没有相似性，反之，与任何其他思想都不可比较，都绝对独一无二。[5]凡是完全与任何其他事物不可比较的东西都是完全不可解释的，因为解释就在于将种种事物置于一般规律或者自然门类之下。因此每个思想，就其为一类独特的感觉而言，都无非是一个终极的、不可解释的事实。然而这并不与我的如下公设相矛盾，即不应容许任何事实显现为不可解释的；因为，一方面，我们绝不能这样想，“这个呈现于我”，因为，在我们有时间作出反思之前，这一感觉已经逝去，而另一方面，一旦逝去，我们就绝不可能将如其自在自为的这种感觉的性质带回来，或者认识到其自在地像什么，甚至即使发现这种性质的存在，除非通过由一般的自我理论——而这样就不是因其独特性，而不过是作为某种呈现之物——进行推论。但是，作为呈现的某物，种种感觉都相像，无需解释，因为这种种仅包含普遍之物。这样，我们可真实述说感觉的东西就没有任何无法解释的剩余了，而唯有某种我们无法反思地认识的东西。因此我们并没有陷入使中介者不可中介的矛盾。最后，现实呈现的思想（作为单纯的感觉）并没有任何意义，任何理性价值；因为意义与理性价值并不在于现实的所思，而在于表象中后续的思维可能使这一思想与之联系起来的东西中；因此思想的意义就完全是某种具有实际效果的东西。有人可能反驳道，假如思想没有任何意义，那么所有的思想就都没有意义。但这是一个与如下说法类似的谬误，即假如在一个物体充满的连续空间的一个里边没有运动的场所，整个空间就都没有运动的场所。我的心灵状态里的一个瞬间不存在认识或表象，但是不同瞬间的心灵状态的关系中却存在认识或表象。[6]简言之，无中介的直接性（因而自在不可感的中介——不可分析，不可解释，不可理喻）以一种连续之流流过我们的生活；这就是意识的总和，其中介，即其连续性，由意识背后的一种实在的效力产生。

这样，思维中我们有三个要素：第一，表征功能，这一功能使其成为表象；第二，纯粹指示性应用，或实在的关联，这一要素使一个思想与另一个思想发生关系；第三，物质性质，或者它如何感觉，这一要素赋予思想以性质。[7]

感觉未必是一种直觉，或者感官的第一印象这一点，在美感的事例中非常明显；而且在前文音响的例子里也曾经表明了。如果美感是由先前的认识所决定的，那么它便总显现为一个谓词；那就是说，我们认为某物是美的。每当一种感觉如此作为其他感觉的结果而出现时，归纳就表明那些其他的感觉或多或少是复杂的。这样，一种特殊的声音感觉作为对各个耳神经所造成的种种印象的结果而出现，这些印象以特殊方式结合起来，并以特定速率相互追随。一种颜色感觉则取决于对眼睛造成的种种印象，这些印象以规则的方式、特定速率相互追随。美的感觉有赖于杂多的其他印象而出现。而我们将发现这一点在所有事例中都有效。其次，所有这些感觉就其自身而言都是简单的，或者比起产生它们的感觉来较为简单。因此，一个感觉取代了一组复合谓词的一个简单谓词；换言之，它履行着一个假说的功能。但是如此这般的一个感觉所归属的每一事物都具有一系列如此这般复杂的谓词这种一般原则，并不是由理性决定的（如我们已经看到的那样），而具有一种随意性。因此，一种感觉之产生与之类似的这类假说推论，属于那种从定义到所定义项的推理，这种推理中的大前提具有任意性。只有在这种形式的推理中，这一前提才由语言的约定所决定，并根据一个词所使用的场合而表达出来；而在感觉的形成中，这一前提由我们天性的结构所决定，并根据感觉，或称自然的心理符号所出现各种场合而表达出来。这样，感觉，就其表征着某物而言，是由先前的认识按照逻辑规律所决定的；那就是说，这些认识决定着将有一个感觉。但是，就感觉（sensation）作为一类特殊的纯粹情感（feeling）而言，它仅由一种不可解释的、神秘的力量所决定；而就此而言，它尚不是表象，而仅仅是一个表象的物质属性。因为正如在

从定义到所定义项的推理中，逻辑学者并不关心这个所定义的词如何发音，或者含有几个字母一样，在这种结构性语词的例子下，也并不由内在规律决定其自身如何感觉。因此，感觉，作为一种感觉，仅仅是一个心理符号的物质属性。

但是并没有任何感觉不同时作为某物的表象、某物的谓词，逻辑地由先于它的种种感觉所决定。因为假如有任何这样的并非谓词的感觉的话，那就是情感。而每一情感都有一个主词。假如某人发怒的话，他就自言自语，这东西、那家伙实在十恶不赦、刁蛮无礼。假如感觉快乐，他就说"这事妙不可言"。假如疑虑重重，他就说"这事好生奇怪"。简言之，每当某人有所感，他便有所思。即使那些没有确定对象的感情——如忧郁——也只有通过感触所思对象才能明确意识到。较其他认识而言，使得我们更多地将情感视为自我感受的原因，在于我们发现，比起其他认识来，情感更多地取决于我们在某个瞬间的偶然状况；但无非说明情感乃是太过狭隘以致派不上什么用场的认识而已。稍作观察就将表明，情感产生于我们的注意力被强烈地吸引到各种复杂而难以想象的境况。恐惧产生于难以预测我们的命运；喜悦，产生于某种无以言表、百感交集的场合。假如某一些迹象表明，对我利害攸关一件事情，我预料将会发生，却不可能发生了；假如，估算各种概率，设计各种保护措施，为进一步的信息殚精竭虑之后，我发现自己无法达到有关未来的任何确定结论，以取代我所寻求的理性的假说推理，于是，焦虑感便产生了。我无法解释的一件事情发生时，我感到疑惑。我努力争取自我实现我从未能实现的一种将来的愉悦时，我满怀希望。"我真弄不懂你，"一个怒气冲冲的人这么说。难以描述的东西，无以言表的东西，没法把握的东西，通常激发情感；但是没有像科学解释那样令人如此冷静的事物了。这样情感总是由心理作用以一个简单的谓词替代一个高度复杂的谓词。如今假如我们认为一个非常复杂的谓词需要用一个假说来解释，那么，这个假说必然是替代了那个复杂谓词的较简单谓词；而当我们怀有一种情感时，一个

假说，严格说来，几乎是不可能的——情感与假说所扮演的角色非常惊人地类似。的确，情感与理性假说之间存在这样一种差别，即在理性假说的事例中，我们有理由说，凡这个简单的假说性谓词可能适用于的任何东西，那个复杂谓词对它亦真；然而在情感的事例中，这却是一个命题，对这个命题，我们无法给出理由，纯粹由我们的情感结构所决定。但是这跟假说与定义到所定义项的推理之间的差别完全相符，因而好像就表明了情感无非感觉。然而，情感和感觉之间却显现出一种差异，我将这一差别表述如下：

有某种理由认为，对应于我们大脑内部的每一种感觉，身体上都会发生某种运动。思维符号的这种属性，既然并没有明显地依赖于符号的意义，因此可以与我所谓符号的物质属性相比较；但是它之所以不同于后者，是由于，应该感觉到它方应有任何思维符号这一点，本质上并无必要。在感觉的情形里，先于并决定这一感觉的杂多印象并不属于同一类，与之相应的身体上的运动来自任一大神经中枢或大脑，而或许由于这个原因，感觉并没有在身体器官上产生巨大的骚动；而这一感觉本身，除了可借以用来提供信息之外，对思维之流并没有非常强烈的影响，因此并非是一种思维。另一方面，情感，在思维的发展中则来得相当迟晚——我的意思是，距离对于其对象的初始认识较远——而且决定着这一情感的思维已经有了与其相应的大脑，或者主要神经中枢中的运动；结果，独立于其表征价值，情感在身体上产生剧烈运动，强烈地影响着思维之流。我提到的动物运动，首先且显见者，有面红耳赤，畏畏缩缩，目光凝滞，呆呆傻笑，蹙额凝眉，愤然努嘴，狂笑不禁，泪如泉涌，啜啜泣泣，蠕蠕爬行，进退无据，颤颤巍巍，麻木僵直，连声叹息，吸鼻嗤鼻，耸动双肩，呻呻吟吟，表情沮丧，痉痉挛挛，心肌膨胀，等等。除了这些身体运动，或许还可以再加上，其次，其他更复杂的活动，然而这些活动仍然发自直接的冲动，而非深思熟虑。

既将本义的感觉又将情感跟思维的感觉区别开来的标志在于，前二者的情形中所彰显的是物质属性，这是因为这一思维跟决定它的那些思维尚没有理性关系，这种理性关系存在于后一种情形，并将投入单纯感觉的注意力转移开来了。所谓跟那些决定性思维没有理性关系，我的意思是，在这一思维的内容里边并没有任何东西可以解释为何仅当那些决定性思维出现的情况下这一思维才会产生。假如有这么一种理性关系，假如本质上看这一思维限于应用于这些对象的话，那么，这一思维就综合着一个与其自身不同的思维；换言之，其时它就是一个复合思维了。因此，一个非复合思维，只能是感觉或情感，没有理性特点。这与通常的学说大相径庭，按照这种学说，最高级和最玄妙（metaphysical）的概念是绝对简单的。有人要问我，像存在这样一个概念将如何分析呢，或者如果不用循环定义法的话，我是否能定义一、二、三呢。如今我将立刻承认，这类概念无一可分裂为较其本身更高的两个其他概念；因而在这种意义上，我坦承某些非常玄妙而又著名的理性观念都是绝对简单的。但是，尽管这些概念无法用种加属差来定义，但却存在另一种方法能够定义之。一切规定都通过否定；我们能够认识任一特性的第一步，都唯有通过将具有这一特性的对象与不具有这一特性对象放在一起进行比较。因此，一个在每一方面都十足普遍的概念将是既不可认识也不可能有的。通过观察我们可想象的一切事物都具有某种共同的东西，我们无法得到蕴涵于系辞中的那种意义上的存在概念，因为这样的东西有待观察。我们通过反思符号——语词或者思想——而得到它；——我们观察到不同的谓词可能归属于同一主词，而且每一谓词都使得某种概念可适用于主词；然后我们想象，某个主词之所以有某种真正属于它的东西，只是因为一个谓词（不管为何）归属于它，——而我们便称其为存在。因此，存在概念是一个关于符号——一种思维，或语词——的概念；——而既然它并非可适用于每一符号，因此它就并非根本意义上普遍的概念，尽管就其间接适用于种种事物而言的确如此。因此，存在可以得到定义；

比如，可以将其定义为包含于任一类中的各个对象，以及不包含于同一类中的各个对象共同的东西。但是形而上学概念是首要而基本的关于语词的思维，或关于思维的思维这一说法并没有任何新颖之处；这既是亚里士多德的学说（他的范畴表是言语的组成部分），也是康德的学说（他的范畴表是不同种类命题的各种特点）。

在某种意义上，可以将感觉与抽象能力或者注意力视为一切的唯一成分。前者已经考察过了，现在让我们试着对后者作出某种分析。借助于注意力，着重点置于意识的客观一个要素上面。因此，这个着重点本身并非直接的意识对象；而在这一方面与感觉完全不同。因此，既然这一着重点就在于对意识所产生的某种效应，因此唯有就其影响我们的认识而言方可存在；既然不可能设想一行为决定着时间上先于它的行为，因此这个行为便只能在于这种得到强调的认识要么为了产生对记忆的效应，要么为了影响后续的思维所具有的能力中。这一点可由这一事实即注意力是一个连续的量所确证；因为就我们所知，连续的量分析到后，就将自身还原为时间。相应地，我们发现注意力，事实上，的确对后续思维产生一种极其巨大的效应。首先，注意力强烈地影响记忆，一个思想，原初赋予的注意越大，记住的时间就越长。第二，注意力越大，思维的联系便越紧密，逻辑序列也越精确。第三，已经遗忘的思想可借注意力得到恢复。由这些事实，我们总括出这样的结论，注意力是这样一种能力，借助这种能力，一个时刻的思维与另一时刻的思维不仅得到联结而且形成关系；或者，应用思维为符号这一概念，注意力是思维符号的纯粹指示性应用。

当同一现象在不同场合，或者同一谓词在不同主词反复地呈现时，注意力就被唤起了。我们看到A有某种特点，B有同样的特点，C也有同样的特点；而这就引起我们的注意，因而说道，“这些东西都有这个特点。”这样注意力即是一种归纳行为；但这是一种并不增加知识的归纳，因为我们所说的“这些”所涵盖的无非经验过的事例。简言之，这是一种来自枚举的论证。

注意力对我们的神经系统产生种种效应。这些效应即是习惯，或者神经联络。当如果已经有了在数个场合a，b，c实施某种行为m的感觉，然后每当a，b，c为其特例的一般事件l出现，我们就开始这样行动，那么一种习惯就产生了。这就是说，由这一认识

每一例a，b，c，都是一例m，

就决定了下列认识

每一例l都是一例m。

这样习惯的形成乃是一种归纳，因而必然与注意或抽象相关。志愿行为源于习惯所产生的感觉，正如本能行为源于我们的原始天性一样。

这样我们就看到，每一种意识变式——注意、感觉及知性——都是推理。但是可能有人提出这样的反对意见，即推理仅涉及一般词项，因而意象，或者绝对单独的表象，就无法推出来。

“单独”与“个别”都是有歧义的词。单独可以意味着只在一时一地才可能存在之物。在这种意义上它并非与一般相对。在这种意义上，太阳虽是单独的，但是，犹如每一部优秀的逻辑论著里所解释的那样，却是个一般词项。我可能有一个对于埃尔莫劳斯·巴尔巴鲁斯[8]的非常一般的概念，但是我仍然只能将他想象为可能存在于一时一地。如果人们称一个意象为单独的，那意思是说这一意象在一切方面都是绝对确定的。每一可能特点，或者其否定，必然都对这么一个意象为真。用这种学说的最著名的解释者的话说，一个人的意象“必然是肤色要么白，要么黑，要么黄；身材要么笔直，要么屈曲；身量要么高，要么矮，要么中等的人”。人的意象必然属于一个嘴巴张开或紧闭，头发确呈如此这般的颜色，身形确有如此这般的比例的人。洛克的任何

命题都没有像如下命题那样受到所有论述意象的朋友们的嘲笑，他否定三角形的"观念"必然要么属于钝角，要么属于直角，要么属于锐角的三角形。事实上，三角形的意象必然属于其中之一，其每一角具有特定的度、分、秒数。

既然如此，那么显而易见，任何人都没有到他办公室的道路，或者任何其他实在事物的真实意象。事实上，除非他不仅能够认识，而且能够想象其（真的或假的）一切细枝末节，他便根本没有什么事物的意象。实情既然如此，那么在我们的想象中是否曾有任何像意象这样的东西就大可怀疑。读者，请看着一本鲜红色的书，或者其他色彩鲜亮之物，然后闭上双眼说你是否看到了这种颜色，鲜亮也好暗淡也罢——事实上，那儿是否有任何像视线那样的东西。休谟及贝克莱的其他继承人都认为，除了"其不同力度和鲜活性"之外，在视觉与红色的书的记忆之间不存在差异。"记忆所见颜色，"休谟说，"与我们原初感知中所含的颜色相比，是黯淡而呆滞的。"假如这确是这一差异的正确命题的话，那么我们就应该记得这本书不像它实际上那么红；然而，事实上，尽管我们并没有看到任何像它一样的东西，我们却极其确切地记住了这种颜色好一段时间［读者，请验证这一点］。除了我们能够认识它这种意识之外，我们绝对没有带走这种颜色的任何东西。为了进一步证明这一点，我要请求读者做一个小实验。让他唤出，假如能的话，一匹马——并非曾见过的一匹马，而是想象中的一匹马——的意象，——进一步阅读之前让他用沉思[9]在记忆中凝视这个意象……读者按照要求做了吗？因为我抗议未做此实验进一步阅读不是公平游戏。——现在，读者大概能够说那匹马是何种颜色了吧，不管灰色、栗色，还是漆黑。但是读者或许无法确切说出其色泽为何。他无法像刚刚看见这么一匹马之后所可能的那样确切地说出这一点。但是，假如他的头脑中曾经有这么一个意象，这个意象之有特殊色泽一点不少于有一般颜色的话，那么，为什么这种特殊色泽如此迅速地从记忆中消失，而那种一般颜色却仍然留存？有人可能这么回

答，在忘记更一般的特点之前，我们总忘掉细节；但是，我认为，这个回答之不充分可由如下两种现象间的极端失衡来表明，即与想象之物的确切色泽之迅速遗忘相比，观看之物的确切色泽却长期记得，而与想象之物的记忆相比，看见之物的记忆却只不过有稍微优越的鲜活性。

我怀疑，唯名论者混淆了如下两种现象，即无需思维其要么等边、要么等腰、要么不规则而思维一个三角形，与无需思维其为等边，等腰，还是不规则而思维一个三角形。

重要的是要记住这一点，我们并没有区分一种主观的认识形式与另一种的直觉能力；因而通常某物作为一个图像呈现给我们，而其实那是由知性从细微的材料构造出来的。梦的现象亦是如此，犹如如下事实所表明的那样，若不添加某种我们觉得并非梦本身的东西，通常就不可能对一个梦作出明白的解释。许多梦，虽然醒来的记忆编织着有关它们的精巧而连贯的故事，事实上，原本却很可能只是一团种种感觉的乱麻，这种种感觉能够认识到我刚才提到的彼此。

如今我甚至要说，即使在现实的感知中我们也没有意象。这一点足以以视觉为例证明；因为假如观看一个对象时都未见到图像，那么就不能声称听觉、触觉以及其他感觉在这方面优于视觉。假如，像生理学家告知我们的那样，视神经均呈指向光线的针尖状，且相距远远大于最小可视量，那么，图像并未描画于视网膜神经上，这一点就是确定无疑的。我们并不能感知到靠近视网膜中央存在一个大的盲点这一点，也表明了同样的事实。因此，假如观看时，却有一幅图画呈现于我们眼前，那么这幅图像便是由心灵根据先前感觉的提示构造出来的。将这些感觉设想为符号，借助于推理，知性就可由此获得我们从视觉得来的所有外部事物的知识，而这些感觉却绝对不足以形成绝对确定的意象或表象。假如我们有这么一个意象或图像的话，那么我们心中必然有一个平面的表象，这个平面仅仅是我们所看到的每一平面的一部分，而我们必须看到那每一部分，不管多么小，有如此这般的

颜色。假如我们间隔一段距离看一个斑斑点点的平面的话，那么看来好像并不能看到这一平面上是否有斑点；但是假如我们眼前有一幅肖像的话，那么这幅肖像却必然对我们显现为要么有斑点，要么没斑点。再则，通过训练，眼睛逐渐能分辨细微的颜色差异；但是假如我们仅仅观看绝对确定的意象的话，那么必然将每一种颜色视为特殊的如此这般的色泽，眼睛得到训练之前跟训练之后一样。这样，观看时，我们眼前有一幅肖像这种设想，就仅仅是一个假说，这一假说不仅没有解释任何东西，而且实际上造成许多难题，而这些难题又需要新的假说，以便通过解释将其消除。

这诸多难题的一个来自这一事实，即细节比一般环境更难于辨别，更先忘记。根据这种理论，一般特征存在于细节中：事实上，种种细节就是整个图面。因此，看来非常奇怪，图画上仅仅次要存在的东西却应该比图画本身造成更强的印象。确实不错，在一幅古旧的油画上，细节不易辨认；但这是因为我们知道这种黑色是岁月侵蚀的结果，而并非图画本身的组成部分。现场观看时，分辨图画的细节并没有困难；困难仅仅在于猜测其曾经为何。但是假如我们的视网膜上有一张图画的话，那么最最细微的细节都在那里，与其总体轮廓与意义一样多，甚至更多。然而实际上必然看到的东西极难认出；而仅仅是从所见之物抽象出来的东西反而非常明显。

但是，反驳感知中有任何意象，或绝对确定的表象的决定性证据在于，在那种情形下，在每一种这样的表象中，我们都有种种质料，需要无穷量的自觉认识，然而尚未明白意识到。如今这样一种说法毫无意义，即我们心灵中有某种事物，对我们自觉认识的东西却没有一点效果。所能说的顶多是，当我们观看时，我们处于这样一种状态，在这种状态中我们能够获得非常大或许是无限量的关于对象的可见性质的知识。

而且，种种感知之并非绝对确定、并非独一无二这一点，可从每一种感官都是一种抽象机制这一事实明白看出。由视觉本身仅仅告知

我们颜色和形式。谁也不敢妄称视觉的意象对于味觉也是确定的。因此，就此而言它们都是一般的，以致既非甘甜又不失甘甜，既非苦涩又不脱苦涩，既非美味亦非寡淡。

下一个问题是，除了判断之外，我们是否有任何一般概念。在感知中，在我们知道某物存在着，很显然这里有这样一个判断，即此物存在，因为某物的纯粹一般概念绝非对于其存在的认识。然而，经常听人说，无需作出任何判断我们也能唤出任一概念；但是，似乎在这种情形下我们不过是任意地设想自己有这么一种经验。为了构想数目7，我设想，那就是说，我任意地作出假说或判断，在我眼前有一些点，而我判断这些点共7个。似乎这就是对这个问题的最简单而又合理的观点，而且我可以补充说，这也是最优秀的逻辑学家业已采用的观点。假如事实如此，那么以意象联想的名义通行的观点实际上是判断的联想。据说观念的联想按照三条原则——相似性原则，相近性原则和因果性原则——进行。但是，这么说同等真实，即符号依据相似性，相近性和因果性这三个原则指示其所指。毫无疑问，任一事物都是与之相联系的任何事物的符号，这种联系是通过相似性、相近性和因果性：而任一符号都唤醒所意指之物，这一点同样不可能有任何疑问。那么可以这样说，观念的联想就在于此，即一个判断引出另一判断，而它即是这另一个判断的符号。而这就是不折不扣的推理。

每一事物，只要我们感到起码的兴趣，便在我们心中产生其本身特殊的情感，无论多么细微难察。这种情感是这个事物的一个符号和谓词。现在，当一个与这个事物类似的事物呈现于我们面前时，一种相似的情感就产生了；因此，我们立即推论说，后者像前者。一位古典学派的形式逻辑学者可能要说，在逻辑中，不包含于前提中的词项不可能进入结论，因而某种新事物的暗示本质上必然不同于推理。但是我的回答是，逻辑规则仅仅适用于那些技术上所谓完全的论证。我能够而且的确如此推理——

伊利亚是人；
∴他会死。

而这个论证正如完全的三段论那样有效，尽管其之所以如此，仅仅是因为后者的大前提正好也是真的。假如无需实际上告诉自己“所有人都会死”，即从“伊利亚是人”这一判断过渡到“伊利亚会死”这个判断，就不是推理了，那么“推理”一词就只能在如此狭隘的意义上使用，以致逻辑教科书之外推理便难得一见了。

这里有关由于相似性的联想所说的对于所有联想都是真的。所有联想都用符号。每一事物都有其主观的或情感的性质，这些性质要么绝对地，要么相对地，要么由于约定俗成的归属，归诸任一事物，而这一事物便是其符号。因而我们作出如下推论，

符号是如此这般；
∴符号是这个事物。

然而，考虑到其他种种原因，这个结论要接受某种修改，这样就变为——

符号近乎（表征着）这个事物。

现在来考察我们将追究其结论的四项原则的最后一个；这一原则就是，绝对不可认识者即绝对不可设想者。根据笛卡儿的这一原则，即便最低程度上看，事物的根本实在性也绝对无法得到认识，此论必然久已令大多有能之士信服。因此唯心论才喷涌而出，在每个方向上，无论在经验论者中间（贝克莱，休谟），还是唯理论者[10]中间（黑格尔，费希特），唯心论本质上都是反笛卡儿主义。而今所要谈论的原则即是直言不讳的唯心论；因为，既然一个词的意义就是这个

词所表达的概念，因此，绝对不可认识者这个词就毫无意义，因为没有概念附着于这个词。因此，这是一个毫无意义的词；结论因此就是，凡意思为“实在”的、为任一词项所指者，都在某种程度上可认识，因而具有一种认识——就这个词的客观意义而言——的特性。

任一时刻我们都掌握某种信息，那就是说，具有种种认识，这种种认识业已通过归纳与假说逻辑地从先前的认识推出，这些先前的认识较乏一般性，较缺明晰性，我们对其不大有那么生动的意识。这些先前的认识转而又从更加缺乏一般性、更加不够明晰、更少生动活泼的其他认识中推出；如此后推直到理想的[11]初始认识，这个初始认识绝对独一无二，而且绝对在意识之外。这个理想的初始认识就是特殊的自在之物。这个初始并非自在的存在。那就是说，在不与心灵相关的意义上，并没有什么自在的事物，尽管与心灵相关的事物，离开这种关系，无疑仍存在。如此通过这一无穷系列的归纳和假说（这一系列尽管无穷地先于逻辑【a parte ante logice】，然而作为一个连续的过程时间上并非没有一个开端）达到我们的种种认识属于两类，真的与非真的，或者说那些其对象为实在的认识与那些其对象为非实在的认识。而所谓实在，我们的意思是什么呢？当我们发现存在一种非实在，一种幻象；那就是说，当我们初次自我纠正时，这是我们必须首先已经具有的一个概念。如今逻辑上所称的单单对这一事实所作的区分，乃是在相关于私人的内部规定、相关于否定隶属于个体差异的存在物，与诸如将会长期持住的存在物之间的区分。因此，实在就是那种，或早或晚，信息与推理终将产生，因而独立于你我的奇思异想的东西。这样，实在性概念的根源表明这个概念本质上涉及一个社会（COMMUNITY）的观念，没有明确的界限，能够无限定地增加知识。因而那两个系列的认识——实在的认识与非实在的认识——就由这样两个系列构成：一个系列是，在足够久远的未来时间，社会总要连续地重新确证；而另一个系列则在于，同样的条件下，终将被否定。如今，一个命题，假如其虚假绝对无法发现，因而其错误绝对不

可知，那么根据我们的原则，就绝对不包含错误。因此，这种种认识里所思的东西就是实在，如其实在所是。于是，任何东西都不妨碍我们如其实在所是那样认识外界事物，而且很有可能，在无数的事例中我们的确这样认识了外部事物，尽管在任一特例中，我们绝不可能绝对确定地做到这一点。

而由此可知，既然我们的认识都不是绝对确定的，因此一般概念必然有一种实在的存在。如今这种经院实在论经常被视为根据形而上学虚构的信仰。但是，事实上，一个实在论者无非是这样一个人，他所知道的深奥实在不过就是真实表象所表象的东西。因此，既然“人”这个词对某物为真，所以“人”所意味的东西就是实在的。唯名论者必然承认，人可真实地适用于某物；但是他认为，在这一某物之下，还有一个自在之物、一个不可认识的实在。他的实在才是形而上学的虚构。现代唯名论者大多是浅薄之辈，他们并不知道，如更彻底的罗瑟林和奥卡姆所知的那样，一种没有表象的实在就是一种既没有关系也没有性质的实在。唯名论者最伟大的论证就在于，除非有某个特殊的人，否则便没有人。然而，这一论证并不影响司各脱的实在论；因为尽管没有一个其所有进一步的规定都可能被否定的人，然而却有这样一个人，抽象构成了一切进一步的规定。在不管其他规定可能为何的人与具有种种特殊系列的规定的人之间，有一个实在的差别，尽管这种差别无疑仅仅相关于心灵而无关于现实。司各脱的立场就是如此。[12]奥卡姆的伟大的反驳论证在于，不可能有任何不在现实中，不在自在之物中的实在区分；但这是循环论证，因为其本身仅仅基于这一观念，即实在是独立于表象性关系的某物。[13]

一般实在的本性就是这样，那么心灵的实在性在于何处呢？我们业已看到，意识内容，心灵的全部现象显现，都是来自推理的符号。因此，根据我们的原理，既然绝对不可认识者并不存在，因此一个实体的现象显现就是这个实体，由此我们必然得出这样的结论，即心灵是一种按照推理规律而发展的符号。将人与语词区别开来者为何？无

疑有一种区分。物质性质，构成纯粹指示性应用的各种效力以及人的符号的意义，与语词的这些方面的特点相比，所有这些特点都极其复杂。但是这些差别只是相对的。还有其它的差别吗？有人可能会说，人有意识，而语词却没有。但是意识是一个非常模糊的词。这个词的意思可以是与我们具有动物生活这种反思相伴随的情感。这是这样一种意识，当动物生命因年老或睡眠时而处于低潮时，就变得暗淡，但是当精神生命处于低潮时却并不黯淡；意识越活跃，人就越是一个动物，越不活跃，他就越是一个人。之所以并不将这种感觉归诸语词，是因为我们有理由相信它依赖于拥有一个动物的身体。但是这种意识，作为一种单纯的感觉，只不过是符号人（man-sign）的物质属性的一部分。再者，意识有时用于意指我思，或者思维中的统一性，但是这种统一性无非是融贯性，或是对它的再认识。融贯性属于每一符号，就其为一个符号而言；因而每一符号，既然原本就意指其乃一个符号，因此便意指着其本身的融贯性。符号人获取着信息，由此达到比其从前更多的意思。但是语词也是这样。电流一词如今的意思不是比富兰克林时代的意思更多吗？人制造语词，而语词的意思无非是人使之具有的意思，而这仅仅对某个人而言。但是，既然人只能借用语词或其他外在记号思维，因此这些语词或记号就可能转回身来说道："你的意思无非是我们曾教给你的东西，因而你只有讲出某个语词作为你思想的解释元。"因此，事实上，人与语词互利互惠地教学相长；人的信息的每一次增加都包含着并包含于语词信息的相应增加。

无需过远地延长这种心物平行论令读者感到疲乏，这已足以说明，人的意识的没有任何元素，在语词中没有与之对应的某物；而原因是显而易见的。人所使用的语词或符号就是人自身。因为，由每一思维都是符号这一事实，连同生命乃是一条思维之链的这一事实，就证明了人是一种符号；同样，由每一思维都是一外在符号，就证明了人是一种外在符号。这就是说，人与外在符号是同一的，这种同一的

意思与homo与man这两个词同一的意思同样。这样我的语言就是我自身的总和；因为人即思维。

人之所以难以理解这一点，是因为他坚持将他自身与他的意志，他的动物机体之上的能力，与本能的力量同一起来。如今机体仅仅是思维的工具。但是人的身份却在于其所行与所思的融贯性，而融贯性在于事物的理智特征；也就是说，在于其表达着某物。

最后，犹如任何事物之实在所是，乃在于完善信息的理想状态下其最终可能达到认识为何，因而实在性取决于共同体的终极决定；同样，思维是其所是，仅仅由于其指引着一个将来的思维，这个将来思维就其作为思维的价值而言与之同一，尽管更加成熟。同样，思维现在的存在，取决于今后为何；因此思维只有一种潜在的存在，取决于共同体将来的思维。

个体的人，既然其分离的存在仅仅由无知和错误显现，因此就其离开同伴，离开他与其同伴所将为何之外，他还算什么的话，也无非一个否定。这就是人，

骄傲的人，
最无知于其自己明明知道的，
他的脆弱本质。[14]

---

[1]数个精通逻辑的人士反对说我这里完全误用了假说这个术语，而我如此称谓的东西是一种来自类比的论证。我以如下说法作为回答，即密码的例子已由笛卡儿（规则10《著作选》：巴黎，1865年，第334页），由莱布尼茨（《人类理智新论》用拉丁语、法语和德语写成的哲学著作［柏林：G·艾希勒出版社，1840年］，第4卷，第12章，§13，由埃德曼编辑，第383页b），以及（如我从斯图尔特那儿知道的；《著作集》［《杜格尔德·斯图尔特选集》，由威廉·汉密尔顿编辑（爱丁堡：托马斯·康斯特布尔出版社，1854年）］，卷3，第305页及其后）由格拉韦桑德、博什科维奇、哈特莱、G·L·勒萨热作为假说的适当例证给出，这样的回应就已足够。假说一词曾经用于下列几种意义：——1.用作构成话体（subject of discourse）的论题或命题。2.用作一种假定。亚里士多德区分无需任何理由便被纳入定义的论题或命题与假说。后者是陈述某物之存在的命题。这样几何学就说，“令存在一个三角形”。3.用作一般意义上的条件。据说我们追求与εξυποθεσεωζ，即有条件的幸福有别的其它事物。最好的国家是理念上完善的，其次是地球上最好的，

再次是εξυποθεσεωζ，即在一定条件下最好的。自由是民主的υποθεσιζ（前提）或条件。4.用作一个假言命题的前支。5.用作假定种种事实的修辞问题。6.在佩洛斯（Psellus）的《史纲》里，用作一主词对它指示着的事物的指称。7.现代最通用的，用作从结论与后承到前承的论证的结论。这就是我对这个术语的用法。8.用作这样一个结论，因为太弱而不足以成为一个理论被接纳进科学体系中。

我给出几个权威以支持第七种用法：

沙文——《逻辑词典》（Lexicon Rationale），第一版。【艾蒂安·沙文，《逻辑词典或哲学宝库》（Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus）（Rotterdam：Petrus vander Slaart，1692年）】——“假说是假设一个命题以检验尚未知其真实之物的真实性。许多人要求为了识别一个假说为真，无论它以前显得多么真实，其他事情必须可从它演绎出来。但是其他人说，为了假说是真实的，只要求这么一件事情；即必须可由它演绎出诸如符合于现象并解决所遭遇到的所有困难（一方面，在事情本身中的，另一方面，在诸如由它引起的）这样一件事情。”

牛顿——“迄今我用引力解释了天空与海洋现象，但尚未指派引力的原因……我尚未能由现象演绎这些引力属性的缘由，而且我尚未创设假说。凡不能从现象演绎的东西将称为假说……按照这种哲学观念，命题从现象演绎而来并由归纳使之一般。”伊萨克·牛顿，《自然哲学的数学原理》，2卷，由托马·莱泽尔与弗朗西斯库斯·雅基埃编辑（格拉斯哥：T·蒂格和J·蒂格出版社，1833年），第2卷，第201—202页。

威廉·汉密尔顿爵士——“假说，那就是，以概率假定的命题，目的在于解释或者证明不能以其他方式解释或证明的其他东西。”——《逻辑讲演录》（美国版），由亨利·曼塞尔与约翰·维奇编辑（波士顿：古尔德与林肯出版社，1859年），第188页。“假说之名更强调给与临时性的假设，用于解释迄今观察到的现象，但仅仅被断定为真，假如由完善的归纳最后确证的话。”——同上书，第364页。

“当一个由经验提供的原则不能解释的现象出现时，我们感到不满和不安；产生一种努力去发现某种原因，起码暂时能解释这种显著的现象；这种原因最终被认识到是有效和真实的，假如，通过它，发现所与现象得到充分而完善的解释。一种现象归于这样一种成问题的原因的判断，就称为假说。”——同上书，第449、450页。同时参看《形而上学讲演录》，由亨利·曼塞尔与约翰·维奇编辑（波士顿：古尔德与林肯出版社，1859年），第117页。

J·S·穆勒——“假说是我们作出的任何假设（要么没有现实证据，要么依据公开承认不充分的证据），目的是努力按照我们已知为实在的事实从中演绎出结论；根据这种观念，即假如假说导出的结论是已知的真理，则假说自身要么必然，要么起码很可能是真实的。”——《逻辑》［《一个逻辑体系，推论和归纳的：作为证明原理的相关观点以及科学研究的方法》，2卷（伦敦：朗曼格林公司，1865年）］（第6版），第2卷，第8页。

康德——“假如认识的所有后承都是真的，那么认识自身就是真的……因此，可以允许从后件到理由作出结论，而无需确定这一理由。单独从所有后件的组合我们便可以得出一个确定理由的真实性这一结论……这种实证而直接的推论方式（modus ponens［肯定式］）具有的困难是诸后件的总体不可能必然地得到认知，因而由这种推论方式我们仅能导出一个或然的、假说意义上真实的认识（假说）。”——《逻辑》，由戈特利布·本亚明·雅舍编辑；《著作集》，由罗森克朗茨与舒伯特编辑【《伊曼努尔·康德全集》，14卷12部分，由卡尔·罗森克朗茨与弗里德里希·威廉·舒伯特编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1838—1842年）】，第3卷，第221

页。
“假说是根据后件的充分性对理由的真实性的判断。”——同上书，第262页。
赫尔巴特——“我们可以作出假说，由之演绎后件，而随后看看这些结果是否符合于经验。这种假设就命名为假说。”——《入门》；《著作集》【约翰·弗里德里希·赫尔巴特，《哲学入门教科书》，载《全集》，由G·哈尔滕施泰因编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1850年）】，第1卷，第53页。
贝内克——“从后件到前件的肯定推理，或者假说。”——《逻辑体系》【弗里德里希·爱德华·贝内克，《作为思维艺术的逻辑体系》，2卷（柏林：费迪南德·迪姆勒出版社，1842年）】，第2卷，第103页。
极大地增加这些引证没有困难。

[2]应该指Toussaint-Louverture（1743—1803），海地革命领导者。

[3]意即潜在意义上的符号。——译者

[4]判断涉及最小的信息量，有关这种理论参看我的论文《内涵与外延》（这是简称。原文标题为《论逻辑内涵与外延》——译者），载《美国艺术科学院学报》，第7期，第426页。

[5]注意我说的是就其自身而言。我并未如此失去理智，以致否认我今天的红的感觉跟我昨天的红的感觉一样这一点。我不过是说，这种相似性仅仅存在于意识背后的生理学能力中，——这致使我说，我认识到这个感觉与前一个感觉同样，因而并非在于感觉的共有。

[6]因此，正如我们说一个物体在运动中，而不说运动在物体中一样，我们应该说我们在思维中，而不应说思维在我们中。

[7]论性质、关系与表象，参看《美国艺术科学院学报》，第7期，第293页。

[8]Hermolaus Barbarus （1454—1493），意大利诗人，亚里士多德著作的译者。——译者

[9]无需告知以英语为母语的人，沉思本质上是（1） 长时间的，（2） 志愿的以及（3） 一种行为，这个词从不用于在这种行动中向心灵展示的东西。外国人可通过专门研究英语作家的作品相信这一点。这样，洛克（《人类理解论》，第2卷，第19章，§1）说，“假如它［一个观念］在专注性考察时长久地保持在那儿［在视界里］，那么这就是沉思”；又说（同上书，第2卷，第10章，§1），“保存着这个观念，将其引入［心灵］一段时间，现实地在视界中，此即所谓称为沉思。”因此这个术语并不适合于翻译Anschauung（直觉，直观）；因为这后一个术语并不意味着一种必然长时间的或志愿的行为，而最经常的是指一种心理呈现，有时则指一种机能，不常指心灵对一个印象的接受，而罕见，假如曾如此用过的话，指一种行为。以直觉翻译Anschauung，起码不存在这种难以应付的反对意见。从词源学上看，这两个词严格对应。直觉的原始哲学意义是对在场的杂多就那种特点的一种认识；而它现在普遍地用于，如一位现代学者所说，“包括所有感知的（外部的或内在的）和想象力的产物；简言之，直接对象是一个个体、事物、行为或者心灵状态，时空中明确存在的条件下呈现出来的每一意识行为。”最后，我们有康德本人用Intuitus翻译他的Anschauung这一例子作为权威；而实际上这就是德国人书写拉丁文的普遍用法。而且，Intuitiv频频取代Anschauend或Anschaulich。假如这造成一种对康德的误解的话，那么这就是一个他本人以及他的几乎所有同胞都分有的误解。

[10]原文为noologists。这里皮尔士仿照了康德的用法。《纯粹理性批判》中，康德将这个词用作唯理论者（Rationalist）的同义词。——译者

[11]所谓理想的，我的意思是可能无法达到的极限。

[12]"同一种自然，虽然就其个体存在而言在程度上是确定的，而在知性中，就是说，作为对理智的所知与能知的关系而言，则是不确定的。"——《形而上学精细问题集》（Quœstiones Subtillissimœ），第7卷，问题18。

[13]参看他的论证《逻辑大全》（Summa logices）【《逻辑大全》（巴黎：若阿内斯·伊格芒出版社，1488年）】，第1部分，第16节。

[14]"对于皮尔士而言，莎士比亚的比喻'脆弱本质'是指我们没有本质。"——Cornelis De Waal，*On Peirce*。莎士比亚的比喻见《恶有恶报》第二幕第二场："……but man，proud man，/Drest in a little brief authority，/Most ignorant of what he's most assur'd，/His glassy essence……"这里参考了梁实秋的翻译（《莎士比亚全集》［中国广播电视出版社］第4卷第69页）。因为皮尔士未引用第二句"一旦有权在手"，故略作调整。——译者

6.逻辑规律有效性的基础：四种机能缺失的进一步结论

认识论论丛这第三篇也是最后一篇论文中，皮尔士尝试去调和在前两篇论文中似乎本身即是一个逻辑矛盾而又与逻辑之可能性相矛盾的东西。在那两篇文章里，他曾坚持认为每一实在之物都是可知的。然而他同时持议，人类并没有对于其思维的直觉性意识或直接知识，而只能从符号进行推论。那么，人类如何可能知道存在任何实在之物，基于此来奠定思维科学——那就是说，逻辑——无论演绎的、归纳的，还是假说的（外展的）逻辑的有效性呢？

皮尔士论证道，演绎推理是三段论式的。对于任何足够诚实地承认他们并不怀疑假如两个符号（“词项”，用形式逻辑的语言说）表征同一对象，这两个符号就可以相互换位的人来说，其作为达到真理的一种推理形式的有效性就是不可否认的。这样，假如“S是M”并且“M是P”，那么“S就是P”。

归纳与假说，在皮尔士看来，属于统计推理类型。他为这两种推理形式的有效性所作论证的基础，是第二篇论文中论证过的符号实在论；实在本质上具有表象的特性，因此，最基本的形而上学概念就是符号学关系而非简单的统一性。我们之所以可以从特殊到一般进行推理，乃是因为“部分造就并构成整体”。虽然任何单独的归纳或假说都不可能是绝对确定的，但是一般地说或者长远来看，皮尔士论证道，此类推理必然不断地日益逼近于真理。

前一篇论文里，皮尔士首次表述了这一观点，即实在性概念与研究者共同体的观念不可分离。一些论者曾据此论证说，皮尔士因此认为逻辑本质上是一个社会过程。希望他们仔细考察这篇论文近乎结尾处的论证，正好相反，“社会原则实质上扎根于逻辑中”。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第2卷：第242—272页。

原文发表于《思辨哲学季刊》第2期（1869年）：第193—208页。

假如，像我在本季刊上一期的一篇论文中所坚持认为的那样，每一判断都来自推论，那么怀疑每一推论即是怀疑每一个事物。经常听到论证说绝对怀疑论是自相矛盾的；但这是一个错误：而且即使并非如此，也没有任何论证来反驳绝对的怀疑论者，因为他并不承认无矛盾的命题是真的。事实上，说动这样一个人是不可能的，因为他的怀疑论就在于斟酌每一论证而从不判定其有效性。因此，对于那些拿来反驳他的论证，他也将以这种方式行动。

但是，因此就不存在诸如绝对怀疑论者这样的存在者。因为心灵的每一种活动都在于推论，因而，尽管存在无需信仰的无生命对象，但在那种条件下却不存在任何理性存在者。

然而一个人会怀疑每一条推理原则，这一点却完全可能。他可能不曾学习过逻辑，因而尽管一个逻辑公式他听着可能十分显然地真实，但依然感觉有点不能确定，是否有某种狡诈的骗局潜伏其间。的确，我确信，养尊处优的读者中间，就会有人否认人们一般承认具有普遍有效性的那些逻辑规律。但同时我也自荐于那些没有这种怀疑的人，因为即使对于他们，考察一下这些原则如何成为真实的，也可能是一件有趣的事情。最后，这一季刊的前几期上曾经提出过一些相当异端的哲学研究原则，其中之一就是，不可承认绝对不可解释的东西，我理应接受提出的挑战，去表明，按照我的原则，逻辑规律的有效性如何可能是并非不可解释的。

一上来，一股横扫我整个承诺的反对意见将使我目瞪口呆。人们会说，我对逻辑原则的演绎，因为自身就是一种论证，因此其整个效力就取决于正在追问的原则本身的真实性；这样无论我的证明可能为何，这种证明都必然把有待证明的事物本身视为理所当然。但对此我的回复是，我既不是在跟绝对怀疑论者讲话，也不是在跟处于无论何种佯装的怀疑状态的人们讲话。我恳请读者要坦诚；假如他开始信服了一个结论，那就承认之。没有任何东西妨碍某人感知某些特殊论证的效力，尽管他尚未认识到某种论证的一般规律是有效的；因为一般

规则可能在某些情形下有效而在其他情形下却无效。一个人无需理解种种推理原则就可以很好地进行推理，正如他无需理解分析力学就可以很好地玩弹子球一样。读者朋友，假如你们实际上发现我的论证对你们具有说服力，那么称其不合逻辑就纯粹属于矫揉造作了。

假如一个符号一般地指示着由第二个符号所指示的每一事物，而这第二个符号又一般地指示着由第三个符号所指示的每一事物，那么，第一个符号就一般地指示着由第三个符号所指示的每一事物，这一点不会为清楚领会着这些语词的意义的任何人所怀疑。因此，对一般形式的三段论的演绎，将仅仅由对suppositio communis（一般指代）[1]的解释构成。如今形式逻辑学家用这种形式的表达式，“每一M都是P”的意思，是可用M述说的任何东西都是P；如此，假如S是M，则S是P。因此，虽然可以否定“每一M都是P”这一前提；但是假如毫不含糊地在所意向的意义上承认之，那么就要承认如下推论是有效的，即假如S是M，则S是P。因此，不否认S是P——M，S，P，作为任何这样的词项，使得S是M而且每一M都是P——的人，就没有否认形式逻辑学者关于这个问题所坚持的任何东西；而否认这一点的人，只不过是为语言的模糊性所欺骗。我们如何能够作出上述“每一M都是P”这一意义上的任何判断，可从上一期上那篇论文中所提出的实在性理论得到理解。正是在那篇文章里，我们表明了实在之物具有认知因而意指的本性，因此实在就是那种意指着实在之物的东西。因此，表述任何实在之物的任一特性都是表述其所属的那个主体［实在］自身得到表述的特性；因为表述另一事物的某一特性就是陈述这一特性是另一事物的一个符号。

这番考察表明了下列公式有效性的理由，

S是M；M是P：

∴ S是P。

无论S和P可能为何，只要二者中间可以发现任何中项，上述公式便总有效。因此，不管P会一个否定词项，还是S会为一个特称词项，都丝毫无损于这个公式的有效性。因而，下述公式同样有效：

S是M；M不是P：
∴ S不是P。

有些S是M；M是P：
∴有些S是P。

有些S是M；M不是P：
∴有些S不是P。

而且，因为凡取决于引进关系词项的那类推理都可能还原为这种一般形式，因此它们同样表明为是有效的。这样，如此推理被证明为是正确的：

一个主词与其谓词的每一种关系都是关系项与其关联项之间的“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项。

“人”与“动物”的每一种关系都是主词与其谓词的关系。
∴“人”与“动物”的每一种关系都是关系项与其关联项之间的“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项。

每一关系项与其关联项之间“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项，都是关系项与其关联项之间“并非有头的，除非因为某些动物有头”这样的关系。

∴"人"与"动物"的每一种关系都是关系项与其关联项之间"并非有头的，除非因为某些动物有头"这样的关系。[2]

同时，犹如从这个例子中将会看到的那样，这些推理之有效性的证明取决于与关系项有关的某些一般命题的真实性的假定。这些公式都可从如下原理演绎出来，即在一个符号系统中，如果没有任何符号取两个不同意义，那么两个仅仅在表象对象的方式上有别、意义上却等值的符号，便总可以相互替换。证伪这一原理的任一情形都将是所表象事物的存在方式取决于此事物的此一或彼一表象方式的情形，这种情形，如上期论文中已经表明的那样，是与实在的本性正好相反的。

下一个有待考察的三段论公式如下：

S并非P；M是P：
∴ S并非M。

"非"（not）或"并非"（other than）的意义似乎极大地困惑了德国的逻辑学者，因而可能将其用于不同的意义上。如果这样的话，我建议，仅当并非用于一种特殊的意义上，才能维护上述公式的有效性。所谓某一事物或类并非第二个事物或类，我的意思是，任何第三个事物或类都同一于同时由这个第三的事物或类与第一与第二个事物或类所构成的类。比如，假如我说，大鼠非小鼠，我的意思是，任何为狗的第三类都同一于狗加上为小鼠的大鼠；那就是说，任何事物或类，虽然加上了为小鼠的大鼠，但仍然使得这一事物或类还跟从前一样。[3]这就是我用S并非P的全部意思，当我说S并非P时，我的意思与我说P并非S时意思完全一样；而当我说S并非M时，跟我说M并非S时意思也一样。因此上述公式只是下述公式的另一种写法：

M是P；P不是S：

∴ M不是S。

而我们已经看到这一公式是有效的。

一个与上述公式非常相似的公式如下：

S是M；有些S是P：

∴有些M是P。

说一个类中的某些元素具有任一特点，我的意思无非是，蕴涵着这个类中没有任何元素具有那种特点的命题都不是真的。但是说这个类中没有任何元素具有那种特点，如我所用的“非”这个词的意义，就是说有那种特点的任何东西都不属于这个类。因此，说有些A是B，如我所理解的这些词的意思，并仅就我维护这个公式的意义上而言，就是说有些B是A。以此方式将公式还原如下，业已表明这是有效的：

有些P是S；S是M：

∴有些P是M。

唯一未包含于上述公式中的演证式三段论就是狄奥佛拉斯特式，但也都易于借简单的换位予以还原。

现在让我们考察据说可能反驳这一切的论证，让我们接受实际上已经提出的针对三段论公式的反对意见，从那些具有一般性的意见开始，而后审查那些一度声称由普通逻辑规则不可解决的诡辩。

有一个非常古老的观念认为，任何证明都不可能有任何价值，因为证明基于各前提，而这些前提本身同样需要证明，而这一证明又必须基于其他前提，而如此倒退以至于无穷。这一观念的的确确表明，除了怀疑的可能性之外，任何东西都无法得到证明；表明任何论证都

不能合法地用来反驳绝对的怀疑论者；表明推论仅仅是从一种认识向另一种的转换，而并非创造认识。但是这种反对意见却企图走到远逾于此的地方，企图表明（如其确实似乎表明的那样）推论不仅不能产生可错的认识，而且根本就不能产生任何认识。确实不错，既然某一判断先于每一推出的判断，因此，要么这些首要前提不是推出来的，要么便不曾有什么首要前提。但是由此并不能推出，因为一个系列不存在首项，因此这个系列就不曾有时间上的开端；因为这个系列可能是连续的，因而可以逐渐地开始，犹如这份季刊第3期上的一篇论文所表明的那样，那里这个难题已经得到解决。

一个大体类似的反对意见由洛克及其哲学家提出，大意是说普通的演绎三段论是一种循环论证，因为结论已经蕴涵于大前提的陈述中。拿这个三段论为例：

所有人都会死；
苏格拉底是人：
∴苏格拉底会死。

据说，这种意见试图证明苏格拉底会死这一结论回避了问题，因为假如这一结论为任一人所否定的话，那他就会因此否定所有人都会死这个大前提。但是，这样一番考察实际上所证明的只是这个三段论是演绎的。称其为循环论证只不过是一种语言的混淆。令人奇怪的是，哲学家们，如此存疑于实质的与潜在的这类词，却竟然让"蕴涵的"这个词畅行无阻。循环论证在于从未知到未知的推理。因此，一个无非忙于陈述哪些论证的一般形式有效的逻辑学者，至多，也只能像注意到从一般的逻辑原则来看，一种特定形式的前提不可能比相应形式的结论更好认知这类事例那样，考察一下这种谬误。但是，凭借天性洞察、神灵启示、归纳或者证据，去探究，无需包含其中的特称命题的知识，人们是否可能具有全称命题的知识，这显然超出了这位逻

辑学者的研究领域，因为此公仅仅致力于陈述何种形式的事实涉及何种其它形式的事实。因此，此公可能注意到的惟一的循环论证就是结论本身在前提中这个假定；而无疑，那些称三段论为循环论证的人们相信在上述公式中出现了这种情况。但是"所有人都会死"这个命题自身并不包含苏格拉底会死这个陈述，而仅仅包含"凡人对其真实地有所述说者都会死"。换言之，结论并不涉及前提的意义，而仅仅涉及三段论的有效性。因此，这种意见只不过等于争论说，三段论之所以并非有效，是因为它是演绎。[4]

一个有趣得多的反对意见说，三段论纯粹是一个机械过程。它按照光秃秃的规则或公式行事；而我们可以制造一台机器，这台机器也会如此置换前提中的词项。既然如此（而的确如此），就有人论证说，这不可能是思维；因为其中没有生命。斯威夫特在"拉普他之旅"[5]中曾经通过描述一台制造科学的机器，嘲笑过三段论：

> 凭借这种发明，一个最无知的人，只要合理付费，几乎无需体力劳动，便可写出哲学、诗歌、政治、法律、数学和神学方面的著作，无需起码的天分与研究之助。

这种反对意见中所包含的观念似乎在于需要心灵来运用任何公式或使用任何机器。那么，假如这个心灵自身仅仅是另一种公式，那么，就需要其后的另一个心灵使其运作，而如此以至于无穷。这种反对意见所犯过失大体上与我们所考察过的第一种反对意见所犯过失如出一辙。这就好像一个人会对一位土地测绘员说如下这番话：——"你并未作出对土地的真实的表象；你无非丈量了点到点——那就是说，线的长度。假如你观察各种角度的话，那不过是解三角形而得到其各边的长度。而当你开始绘制地图时，你又用的是只能画线的铅笔。这样，你所做的唯独与一条条线相关。但土地却是个平面；而直线，无

论数目何其巨大，也构不成一个平面，无论其面积多么微小。因此，你绝对无法表象土地。”那位测绘员，我想，将会回答道：“先生，你已经证明直线无法构成土地，因而，我所绘的地图并非土地。我从未妄称它是土地。但是这并不妨碍其真实地表象土地，就其所能而言。的确，它不可能表象每一片草叶；但是它也并不将有草叶的地方表象为没有草叶。从一个环境中抽象并非否认之。”设想反对者，会就此反驳道，“从环境中抽象就是否认之。你的地图无论哪里都没有表象草叶，它表象着没有草叶。让我们就其自身的量值（valuation）领受事物。”测绘员不是会这样回答吗：“这张地图是我对国土的描绘。其自身量值无非我所说的，以及全世界的人都理解的我由以表达的意思。我应该要求按照我的意思来理解，难道不十分地合情合理吗，尤其当我已成功地使自己的意思得到理解时？”反对者对这个问题将作何回答，我留给认为自己采取了适当立场的任何人去评说。如今这条反对意见所采取的路线类似于用来反对三段论的那条。我们业已表明，任何数量的三段论也不可能构成任一心理活动的总和，无论这一心理活动多么有限。尽管可以无保留地承认这一点，然而由此却并不能推出，三段论并未真实地表象心理活动，就其声称表象的那点而言。有理由相信，心灵活动是，比如说，一个连续的运动。如今体现于三段论公式中的学说（就其适用于心灵方面而言）在于，假如在这一运动中为心灵所占据两个连续的位置得到领会的话，那么我们就会发现这两个位置具有特定的关系。的确，任何数量的连续位置也不可能构成一个连续的运动；而这，我设想，就是所谓三段论乃僵死的公式，而思维却是生动的过程这一说法的意思。但是回答是，三段论并不打算就其生死，而仅仅就其对同一事情的不同判断间的关系来表象心灵。还应该加上说，三段论与思维之间的关系并非萌生于形式逻辑的考察，而是萌生于心理学的考察。形式逻辑学者要说的一切是，假如能够以如此这般的语词形式表达的事实为真的话，那么其表达以某种方式与这些其它事实之表达有关系的另一事实同样为真。

黑格尔教导说日常推理是“片面的”。他的部分意思是说，由于所推论出来谓词的一般性或抽象性，用这种推理只能得到对于一个对象为真的所有谓词的一部分。因此，这种反对意见大体上类似于上一个意见；因为其要点在于，任何数量的三段论也不会给出对象的完善知识。然而，这个意见呈现着一个其他意见所不曾呈现的困难；那就是，假如任何不可知的事物均不存在，而且一切知识又都是借助于心理活动的话，那么借助于心理活动，每一事物都可认识。这样，假如借助于三段论每一事物并非皆可认识的话，那么三段论就没有穷尽心理活动的形式。但是姑且承认这个论证的有效性，而它证明的也太多了；因为它不但使三段论这种特殊意义上的认识，而且使一切有限知识都变得毫无价值。无论我们所知何其多，总还有更其多者有待于发现。因此，总体绝对不可知。这似乎跟任何事物都并非绝对不可知这一事实相矛盾；而假如我们的知识是某种绝对有限的事物的话，就会实实在在地如此矛盾。因为，总体绝对不可知，这么说的意思是，信息可能超越任一可指定点地增加；那就是说，所有知识之增加的一个绝对的终点是绝对不可知的，因而并不存在。换个说法，这个命题的意思不过是说，达致无论多么遥远的未来的任一时间将会认识到的一切的总和有一个比率，这个比率小于可指派给一更遥远的未来时间可能认识的一切的总和的比率。这并不跟每一事物皆可认识这一事实相矛盾；而仅仅跟这样一个没有人能够坚持的命题相矛盾，即在某些年后的某一未来时间，每一事物都将得到认识。然而，可以非常公正地说，困难仍然保留着，在每一未来时间，无论多么迟晚，何以依然可能有某事发生。这不再是一个矛盾，但是一个困难；那就是说，这个困难表明时间长度并不足以给出关于一般未来的适当概念；而问题于是就出现了，我们将以何种其它方式构想一般未来概念呢。或许，公平起见，我实际上可以把这个问题丢在这里不管，理由是困难已经完全从三段论的特定领域移开，因此形式逻辑学者无需感到有人要求他专门负责考察之。然而，解决方法其实非常简单，那就是我们把未来

构想为一个整体，通过考察未来这个语词，就像任何其他一般语词，如“圣路易斯的居民”一样，既可以取个别意义也可以取集合意义。因此，我们构想无限，并非直接地或就其无限性方面，而是借助于对语词或者第二意向的考察。

对三段论的另一个反对意见是其公式中的“因此”仅仅是主观的；因为尽管根据三段论公式某一结论跟随一个前提，但由此并不能推出结论所指事实真实地取决于前提所指事实，因此三段论并非表征着如其实在所是的事物。但是业已充分地表明，假如种种事实如前提所表征的那样的话，那么它们便亦如结论所表征的那样。而既然这是一个纯粹客观的命题：因此，在前提所陈述的事实与结论所陈述的那些事实之间便存在一种实在的关联。确实经常有从结果到原因进行演绎推理的现象。这样我们可能推理如下：——“有烟；如果没有火就绝对不会有烟：因此，曾经有火。”然而烟并非火的原因，而是其结果。确实，很明显，在许多事例中一个事件是某个先前已发生事件的指示性符号。因此，我们可以从相对未来到相对过去进行演绎推理，而因果关系却实在地决定着以直线的时间顺序发生的各种事件。然而，假如我们能够这样逆着时间之流进行推理的话，那是因为实际上存在着如“假如有烟，就曾有火”这样的事实，在这类事实中随后的事件是前件。其实，假如我们考察这样一个命题为我们所知的方式的话，就会发现，其意思实则是“假如我们发现有烟，那么大体上说就将会发现曾经有火的证据”；而假如实在就在于整个社会终将达成的一致意见的话，那么这就跟实在曾经有火之说完全是同一件事。简言之，目前的整个困难之所以转眼之间就由这种实在性理论解决了，是因为这一理论使整个实在成为某种由一个不确定的未来事件所构成的事物。

另一个反对意见是说，有时，尽管前提和三段论形式都是正确的，结论却是假的。这个意见，我非常愿意归全功于一位伟大的德国哲学家。[6]对此他给出以下例子。从一堵墙曾被涂成蓝色这个中项，可以正确地作出墙是蓝的这个结论；但是尽管有这么一个三段论，这

堵墙却也可能是绿色的，假如曾经在上面刷过一层黄色涂料的话，而从最后这种情况自身又会推出这堵墙是黄色的。假如从感受机能这个中项作出人既不好也不坏这一结论，因为二者都不能述说感受的话，这个三段论是正确的；但是结论却是假的，因为就具体的人而言，精神性同样是真的，而且可以作为一个相反的三段论的中项。从行星、卫星以及彗星趋向太阳的引力这个中项，可以正确地推出这些星体落入太阳；但是它们之所以并未落入太阳，是因为（！）它们同等地引向其自身的中心，或者，换言之（！！），它们受到离心力的支撑。现在要问，黑格尔的意思是说，这些三段论满足那些维护三段论的学者所给出的三段论规则呢？还是意谓承认其并未满足那些规则，而他本人要为三段论制定一些规则，这些规则将保证其从真的前提产生假的结论呢？如果是后者的话，那他就忽略了实质问题，实质问题在于，作为形式逻辑规则所定义的三段论是否正确，而不在于黑格尔所表象的三段论是否正确。但是假如他的意思是说上述三个例子满足了真实三段论的通常定义的话，那么他就错了。第一个例子，以三段论形式陈述，如下：

凡曾漆成蓝色者都是蓝的；
这堵墙曾漆成蓝色的：
∴这堵墙如今是蓝色的。

今“漆成蓝色的”的意思既可以是用蓝色的漆漆过，也可以是这样漆过，所以是蓝色的。在这个例子中，假如是前一个意思，那么大前提就是假的。由于他已陈述其为真，所以“漆成蓝的”后一种意义必然是所要表达的。再者，“蓝色”的意思既可以是某时是蓝的，也可以是此时是蓝色的。假如意思为后者，那么大前提显然为假；因此，意思为前者。但是他说结论与这堵墙是黄色这一命题矛盾。假如蓝色在这

里取更一般意义的话，就没有这样的矛盾。因此，在结论中，他的意思是，这堵墙现在是蓝色的；那就是说，他如此推理：

凡曾漆成蓝色者都曾经是蓝色的；
这堵墙曾经漆成蓝色的：
∴这堵墙现在是蓝色的。

今用字母替换主词和谓词，我们得到如下形式，

M是P；
S是M：
∴ S是Q。

无论就三段论这个词的日常意义看，还是就坚持三段论有效的任何人所理解的任一意义而言，这都不叫三段论，。

黑格尔所给出的第二个例子，完整地写出来，如下：

感受性既不好也不坏；
人有（而不是）感受性：
∴人既不好也不坏。

或者，同一论证可以陈述如下：

感受，就其本身而言，既不好也不坏；
人有感受：
∴人既不好也不坏。

如果以字母替换这两个论证的任一个里边的主词和谓词，便呈如下形式，

M是P；
S是N：
∴ S是P。

这也不过非常貌似三段论而已。

第三个例子，详尽陈述出来，如下：

凡趋向太阳者，大体上说，都落入太阳；
行星趋向太阳：
∴行星落入太阳。

这是类似于上一个论证的谬误。

我奇怪这位鼎鼎大名的逻辑学家为何不曾将如下这个论证添加到其所谓正确三段论例子表单：

天要么下雨，要么没下雨；
天没下雨：
∴天下着雨。

这像他所举的任一例子一样完全值得严肃的考察。首先，雨天和晴天，都是天气。第二，每一种情形都是天气的否定。哪一种情形视为肯定无关紧要。晴天是雨天的对方，而雨天同样是晴天的对方。这样，两者都同等地作为对方。两者互为对方，或者每一方都自为地作为对方。这样作为异于雨天的天气，即对于作为对方的天气是其自身。但是这种天气异于自身。因此，这天自身有雨。

然而，多由爱利亚学派与诡辩论者曾经引证过的一些诡辩，却实在极难用三段论规则解决；而根据某些现代学者的看法，这是实际上不可能解决的困难。这些诡辩分为三类：第一，那些与连续性有关的诡辩；第二，那些与假设事物的存在并非其实在所是的种种结论有关的诡辩；第三，那些与蕴涵其本身虚假性的命题有关的诡辩。关于第一类，最著名的是芝诺关于运动的几个论证。其中一个论证是，假如阿基里斯在任一有限时间里追赶一只乌龟，而这只乌龟却比他有一段可称为a的距离的优先权的话，那么阿基里斯不得不经过由如下多项式所表征的距离之和：

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a+\frac{1}{16}a+\frac{1}{32}a,\text{等等}$$

以至于无穷。尽管这个多项式的每一项都是有穷的，但它却有无穷数目的项；结果，阿基里斯必须在一有穷时间里经过一段等于一无穷数目的有穷距离之和的距离。今这段距离必然是无穷的，因为任何有穷距离，无论多么短，乘以一无穷数目，都不可能不给出一无穷距离。这样，即使这些有穷距离无一大于最短的距离（这一距离是有穷的，因为所有距离都是有穷的），但总和却依然将是无穷的。但是阿基里斯不可能在一有穷时间内经过一无穷距离；因此，无论多么漫长的任一时间之后，他都不可能赶上这只乌龟。

这一谬误的解决方法如下：结论取决于这一事实，即若不经过这一有穷距离数列的无穷数项，阿基里斯就不可能追上乌龟。那就是说，他追上乌龟的任何情形都不会是未经过一非有穷（non-finite）数项这种情形；那就是说（借简单换位），他未经过一非有穷数项这种情形都不会是追上乌龟这样的情形。但是假如他未经过一非有穷数项的话，那么他要么经过一有穷数项，要么他未经过任一项；反之亦然。结果，所说过的无非是，他仅经过一有穷数项每一情形，或者他未经过任一项的每一情形，都是他未追上乌龟这一情形。结果，可能作出的结论无非如是，他经过了这样一段距离，这一距离大于上述各

项的数列的任一有穷数目之和。但是因为一量大于某一数列的任一量，并不能由此推出这一量就大于任一量。

事实上，这个诡辩中的推理可以展示如下：——我们从级数开始，

$$\frac{1}{2}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a+\frac{1}{16}a$$

如此等等。

那么，所蕴涵的论证是

这个级数的任一数目都小于a；
但是随意所举的任一数目都少于这个级数的项数：
因此，随意所举的任一数目都小于a。

这涉及明显混淆了项数与最大项的值。

芝诺提出的另一个反对运动的论证是说，一个物体占据着一个不大于其自身的空间。在这一空间里，没有运动的场所。因此，在其所在的空间里时，这个物体并不运动。但是这个物体又绝不可能不在其所在的空间。因此，这个物体便绝不会运动。用公式表示，这一论证将读作：

在不大于其自身的空间中任何物体都不运动；
而每一物体都是在不大于其自身的空间中的物体：
∴无物运动。

这个论证的错误在于这一事实，即小前提仅在这样一种意义上为真，在一段相当短暂的时间内，一物体所占据的空间是如你所想的那样几乎不大于其自身的。由此可推出的一切无非是，若不经历一段时间，一个物体就不会运动一段距离。

芝诺的所有论证都取决于假定着连续统有最终的部分。但是连续统确切说恰恰正是，每一部分都含有同一意义上的各部分。因此，只有通过设计一个自相矛盾的假设，他才能炮制他那几个矛盾。在日常用语与数学语言中，允许我们谈论这样的部分——一个个点——而一旦由此陷入矛盾，我们便只好更精确地表达自己的意思来解决困难。

设想一片玻璃放在一张纸上，盖住纸的一半。那么，这张纸的每一部分都盖住了，还是未盖住；因为“未”（not）的意思无非界外，或者说并非。但是玻璃边缘下面的这条线被盖住了没有？这条线既不在边缘的这一侧也不在另一侧。因此，它要么两侧都在，要么两侧都不在。它并非不在任一侧；因为假如那样的话，它就不会在任一侧，因此不在盖住的一侧，因此未被盖住，因此在未盖住那一侧。它并非部分地在这一侧，而部分地在另一侧，因为线并没有宽度。因此，它整个地在两侧，或者说既盖住了又未被盖住。

对此的解决办法是，我们假设了这样一个部分，这个部分如此狭窄以致不可能部分地未盖住而部分地又被盖住了；那就是说，这样一个部分，它在一个连续平面上并没有部分，依定义就没有这样的部分。因此，这一推理无非用于使此假设归于荒谬。[7]

有人可能要说，像一条线这样的东西实际上是有的。假如一缕阴影落到一个平面上，那么光与影之间便真有一条分界线。这确乎不错。但并不能由此推出，因为我们给被遮住的这部分平面指派了一种确定的意义，因此我们就知道当我们说一条线被遮住时我们的意思是什么。我们既可以将一条遮掩的线定义为这么一条线，这条线分开两面都被遮住的平面，也可以将其定义为那样一条线，那条线仅分开两

个被遮住的平面的任一面。在前一种情形下，边缘下的这条线未遮住；后一种情形下，则遮住了。

到此为止所考察过的几个诡辩中，矛盾现象大多取决于语义歧异；而在眼下将要考察的这类诡辩里面，两个真实的命题则确实形式上相互冲突。我们倾向于认为形式逻辑禁止这种命题，然而一种熟知的论证，归谬法，却立足于表明，相反的几个谓词对于一个主词都是真的，因而那个主词并不存在。的确，许多逻辑学者使肯定命题断定其主词的存在。[8]对此持反对意见的学者则认为，这不可沿用于假言命题。试看这个命题

如A则B

通常可以认为等值于如下命题

对A真的每一情形都是对B真的情形。

但是假如后一命题断定其主词的存在；那就是说，断定A真的发生了，那就不可这么认为。然而，假如认为直言肯定式断定着其主词的存在，那么归谬法的原则就是具有这两种形式的两个命题，

如A为真，则B将非真，
与
如A为真，则B将为真，

可能同时都真；而假如两个命题都真，则A就非真。或许，还是举例证明一下这点为好。任何有常识的人都不会故意地打翻墨水瓶，假如瓶里有墨水的话；那就是说，假如会有墨水流出来的话。因此，借助简单换位，

假如他故意打翻墨水瓶的话，没有墨水会溅出来。
但是设想一下瓶里有墨水。那么，如下命题也真

假如他故意打翻墨水瓶的话，墨水就会溅出来。

这两个命题都是真的，而仅仅断定任何事物都没有相矛盾的谓词这一点并不违反矛盾律：只是，从这两个命题可推出这人将不会故意打翻墨水瓶。

欺骗性诡辩可以从这种情形下产生的途径有二。第一，两个矛盾的命题绝不同真。因为全称命题在主词并不存在时也可以为真，由此可知在主词并不存在时，全称命题的矛盾命题——那就是说，特称命题——是不可能在这么一种意义上被理解为真的。但是特称命题无非断定位于其上的全称命题中所断定的东西的一部分；因此，位于其上的全称命题断定着主词存在。所以，有两种全称命题，即那种并不断定主词存在的全称命题——这种全称命题并无特称命题位于其下——与那种的确断定主词存在的全称命题——这种全称命题严格说来并没有什么矛盾命题。比如，像"有些格里芬将是可怕的动物"这么一种形式的命题，作为位于"格里芬将是可怕的动物"这种有效的命题形式之下的特殊命题是完全无效的；而显而易见的一对矛盾命题"约翰·史密斯家里的所有人都病了"与"约翰·史密斯家里的有些人没病"却同时都是假的，假如约翰·史密斯并没有家的话。这里，尽管从全称到位于其下的特称的推论总是有效的，然而与此极其类似的一种程序却会沦为诡辩，假如这个全称命题属于那种并不断定其主词存在的命题的话。以下诡辩便有赖于此；我称其为真实的高尔吉亚篇：

> 高尔吉亚：关于黑的，苏格拉底，你有何高论呢？任何黑的，都是白的吗？苏格拉底：不，宙斯在上！
>
> 高：那么，你是说无黑为白吗？苏：绝无。

高：但每一物要么为黑，要么为非黑？苏：当然。

高：而且每一物要么为白，要么为非白？苏：是的。

高：而且每一物要么粗糙，要么光滑？苏：是的。

高：而且每一物要么实在，要么非实在？苏：噢，见鬼！是的。

高：那么，你是说一切黑要么为粗糙之黑，要么是光滑之黑？苏：是的。

高：而且一切白要么为实在之白，要么非实在之白？苏：是的。

高：然而无黑，为白？苏：绝无。

高：亦无白，为黑？苏：绝对。

高：什么？难道无光滑之黑，为白？苏：没有；你无法证明这一点，高尔吉亚。

高：亦无粗糙之黑，为白？苏：亦无。

高：亦无实在之白，为黑？苏：无。

高：亦无非实在之白，为黑？苏：无，我告诉你。绝对无白为黑。

高：若黑为光滑者，如何，这岂非为白？苏：丝毫不然。

高：而若最末者为假，则最初者亦为假？苏：可推知。

高：那么，若黑为白，难道可推知，黑非光滑吗？苏：的确。

高：黑白（black-white）非光滑吗？苏：你何意？

高：任何死人能说话吗？苏：当然不能。

高：而任一说话的人死了吗？苏：我告诉你，没有。

高：而任一善的国王专横吗？苏：不然。

高：而任一专横的国王善吗？苏：我刚说过不然。

高：而你还说过，无粗糙之黑为白，难道你未曾说过？苏：说过。

高：那么，任一黑白，为粗糙？苏：不然。

高：而任一非实在之黑，为白？苏：不然。

高：那么，任何黑白均非实在？苏：不然。

高：无黑白为粗糙？苏：绝无。

高：那么，一切黑白均非粗糙？苏：然。

高：而且一切黑白，均非实在？苏：然。

高：那么一切黑白均光滑？苏：然。

高：且均实在？苏：然。

高：那么，有些光滑为黑白？苏：当然。

高：而且有些实在为黑白？苏：似乎如此。

高：有些黑白之光滑为黑白？苏：然。

高：有些黑之光滑为黑白？苏：然。

> 高：有些黑之光滑为白？苏：然。
> 高：有些黑之实在为黑白？苏：然。
> 高：有些黑之实在为白？苏：然。
> 高：有些实在之黑为白？苏：然。
> 高：而且有些光滑之黑为白？苏：然。
> 高：因此，有些黑为白？苏：我本人都认为如此了。

归谬律还会以另一条途径产生种种欺骗，那是由于这一事实即我们有许多语词，诸如可能，可以，必须，等等，这些词都或多或少模糊地暗含着否则便无法表达出来的条件，因此这些命题事实上是假言命题。相应地，假如这一无法表达的条件是某种并未现实发生的事物状态的话，那么这两个命题就可能显得相互矛盾。这样，伦理学家便有这样的说法，“你应该做此事，而且你能够做到。”这个“你能够做到”主要是以其效力予以鼓励：就其作为一个事实命题而言，意思无非是，“假如你尽力而为的话，你会做到的”。如今，假如这一行动是一种外部行动而且这一行动并未履行的话，那么科学家，根据物理世界中的每一事件唯独取决于物理前件这一事实，便会说，在这种情况下自然规律阻止了事情的完成，因而，“即使你曾经尽力而为，你也无法做到”。然而鞭策的良知仍然会说你本可以做到的；那就是说，“假如你曾经尽力而为的话，你原本会做到的”。这就是所谓自由与命运的悖论；而通常的假设是，这两个命题中的一个必然为真，而另一个为假。但是既然，事实上，你不曾尽力而为，那么就没有理由说你曾经尽力而为这个假定何以不应归于荒谬。同样，假如你曾经尽力而为并履行了这一行为的话，那么，良知可以说，“假如你未曾尽力而为的话，你原本做不到的”；而知性却会说，“即使你不曾尽力而为，你本来也会做到的”。这两个命题都是完整融贯的，而仅用于将你不曾尽力而为这个假定化归于荒谬。[9]

第三类诡辩由所谓无解问题构成。这里列举其一及其解决办法：

这个命题非真。
其是否为真？

设其为真。
则，
这个命题为真；
但，其非真即是这个命题：
∴其非真为真；
∴其非真。

此外，

其为真。
∴其为真为真，
∴其非真非真；
但，这个命题却是其非真，
∴这个命题非真。

设其非真。
则，
其非真。
∴其非真为真。
但，这个命题却是其非真。
∴这个命题为真。

此外，

这个命题非真。
但其非真即是这个命题。
∴其非真，非真。
∴其为真，为真。
∴其为真。

∴无论其是否为真，都既真又非真。
∴其既真又非真，
而这是荒谬的。

结论既然为假，故要么推理无效，要么两个前提并非同真。但是这一推理是一种两难推理；因此，要么其或真或非真这一选言律为假，要么一支或另一支之下的推理无效，要么推理完全有效。假如其

要么真要么非真这一选言律为假，那么它就既有别于真又有别于非真；那就是说，既非真亦非不真；也即，既非真又真。但这是荒谬的。因此，选言律是有效的。两难推理的左右每一方下面都有两套论证；其一或另一支之下的两套论证必然都为假。但是，在每一种情况下，第二套论证都含有第一套论证中所含的所有前提和推理形式；因此，假如第一套论证为假，则第二套论证也必然如此。因此，我们可以将注意力限于两支中的第一套论证。包含于其中的论证形式有二：第一，Barbara格中的简单三段论；第二，从一个命题之真到命题本身的结论。这两者都是正确的。因此，整个推理的形式都是正确的，而除了前提之外没有留下任何东西为假。但是因为重复一个选择性的假定并非一个前提，因此，严格地说，整套论证里仅有一个前提。即这个命题是与这个命题非真同样。因此，这个前提必然为假。因此这个命题所意指的要么不及要么不止于此。如其所意指者不及此，那么就空无所指，因而它非真，因而另一命题即述说着就其本身所述说者为真。但是假如所讨论的命题意指着不止于其自身非真的某物，那么这个前提即

凡此命题里所说者都是其非真，

非真。而因为一个命题为真仅当凡命题中所说为真，而为假则仅当命题中所说的任一事物为假，因此，这个两难推理右侧的第一套论证包含一个假的前提，而第二套论证则包含一个不周延的中项。但是左侧的第一套论证仍然有效。因此，假如这个命题的意思不止于其非真这一点的话，那么它便不真，而另一命题即重述着此点的命题就为真。因此，无论这个命题的意思是否在于其非真，它都不真，而重述此点的命题则为真。

既然这种重述命题为真，因此就有意义。今，当一个命题的任一部分有意义，这一命题就有意义。因此原命题（因为其得到重述的部

分有意义）本身也有意义。因此，原命题必然蕴涵着除了其明确陈述的东西之外的某种东西。但是对任一进一步的蕴涵却都没有特殊的规定。因此，其所意指的更多东西必然由根本上作为一个命题意指。这就是说，每一命题都必然蕴涵与此蕴涵者类似的某种东西。而今，重复这个命题并不包含这种蕴涵，因为否则的话，它就不可能为真；因此，每一命题所蕴涵者都必然为关涉其本身的某种东西。每一命题所蕴涵关乎其自身者都必然是对于眼下所论命题为假的某种东西，因为，既然这个命题明白陈述的一切都是真的，因此其全部虚假便都在于此。假如命题为真，则其必然为某种不会为假的东西，因为在那种情形下，某个真命题就会是假的了。因此，它必然是其自身为真。这就是说，每一命题都断定其本身的真实。

因此，所论命题，除了蕴含其本身的真实之外，所有其他方面均为真。[10]

表明演绎推理之规律如何为真的困难取决于我们不能设想其非真。在或然推理的情形下，困难却属于非常不同的另一类；这里，在我们确切地看到程序为何的地方，我们却感到奇怪，这样一个过程究竟如何可能具有任何有效性呢。通过考察一个类的一部分，我们便可知何者对整个类都真，通过研究过去便可知未来；简言之，我们可能认识未曾经验过的东西，这是多么神奇的一回事啊！

此岂非一种理智直观！岂非说明，除了日常经验——这种经验依赖于我们的各种器官与所经验之物之间有某种物理联系——之外，还有第二条真理通道，这条通道仅取决于我们先前的认识与以此途径所习得的东西之间有某种理智联系？是的，此言不谬。人有这种机能，正如鸦片有催眠效果；然而尽管如此，仍然可以问一些进一步的问题。如何解释这种机能之存在呢？无疑，在某种意义上，可以用自然选择予以解释。既然自然选择对于保存像人这样脆弱的有机体是绝对重要的，因此任何具有自然选择的物种都无不能够自我保存。这解释了这种机能的普遍性，假如这是唯一一种可能的解释的话。但这如何

能有可能？何物能使心灵认识种种物理事物，既然这些事物并不在物理意义上影响心灵而心灵也不影响这些物理事物？这个问题不可能用任何关于人类心灵的命题来回答，因为这等于问，犹如从真的前提到归纳或假说的结论表征种种事实之所是那样，何物造成种种事实之经常存在？属于某一类的事实通常为真，当与其有某种关系的事实为真时；个中原因何在？这才是问题所在。

通常的回答是自然处处合规则；一如事物之曾在，其亦将在；一如部分自然之在，每一其它部分亦在。但是这种解释将行不通。自然并不合规则。比起现存的条理来，无序丝毫不少其序。不错，特殊的规律和规则不可胜数；但是没有人考虑无规则，而无规则乃是无穷地更其频繁的。对宇宙中的任一事物为真的每一事实，都与对每一其他事物为真的每个事实相关。但这些关系的绝大多数却是偶然而无规则的。一个格陵兰人打过喷嚏三天零五分钟之后，一个人在中国买了一头母牛。这种抽象的情形与规则性有任何关联吗？而这种关系岂不比那些合规则的关系无限地更其频繁吗？但是假如巨量的属性将以几乎任何方式分配于巨量的事物中间，那么就有机会出现某种规则性。比如，假如，在一个有众多方格的棋盘上，涂上各种颜色，然后掷出无数个骰子，那么，几乎难免发生的情形是，如此众多的颜色中，某种颜色，或者色度上，任一骰子上的六个点数之某一点数不会最多。这是一种规则性；因为，这种颜色上这个点数绝不出现为真这个全称命题将为真。但是假定取消这种规则性，那么就会造成远更显著的规则性，那就是说，每种颜色之上，每一点数都将出现。因此，任一情形下，规则性都必然出现。事实上，稍作反思就将表明，尽管这里我们仅有颜色与骰子点数的变化，但许多规则性必然出现。而对象的数目越多，其变化的方面越广，而每一方面的变数越大，则规则性的数目也就越大。如今，在这个宇宙中，所有这些数目都是无穷的。因此，无论混沌多么无序，规则性的数目也必然是无穷的。因此，宇宙的有序性，假如存在的话，也必然存在于呈现规则性的种种关系与完全无

规则的种种关系的极大的比例中。但是在这个现实的宇宙中，这种比例，如我们所见，小得不能再小；因而，宇宙的有序性就像任何条理之有序性一样微乎其微。

但是即便种种事物那里确有这么一种有序性，那也绝对难以发现。因为这种有序性要么将在集合意义上要么就在分布意义上归属于种种事物。如其在集合意义上归属于事物，就是说，如各种事物构成一个体系，那么困难在于，一个体系只能由观察整体的某个极大比例才能得到认识。而如今我们却绝对无法知道我们已经发现了整个自然的多大一部分。假如这种秩序是分布意义上的，就是说，只能通过归属于每一事物才能归属于一切事物，那么困难就在于，一个特点只能通过将具有这一特点的某物与不具有它的某物相比较才能认识。存在、性质、关系及其他共相，除了作为语词或其他符号的特点，由修辞格归给种种事物之外，都不可认识。因此，在这两种情形下，事物的秩序都无由得知。但是，除非我们知道事物的秩序所要求的从已知原因到被推出的未知原因之间的关系为何，事物的秩序就将无助于我们推理的有效性——那就是说，无助于我们正确地推理。

但是，即使这种秩序既存在又已知，这种知识，除了作为一般原则，可由之推演出事物之外，也毫无用途。它既然无法解释知识如何可能增长（与使其更加明确相对），因而同样也无法解释其本身是如何得来的。

最后，假如归纳和假说的有效性取决于宇宙的特殊构造，那么我们就可以想象这样一个宇宙，其中这两种形式的推理无效，犹如我们可以想象这样一个宇宙，其中没有引力，而种种事物将仅仅四处飘荡一样。因此，用自然的齐一性（uniformity）来解释归纳有效性的密尔，[11]就认为他能够想象一个没有任何规则性的宇宙，使得任何或然推理在其中都失效。[12]在这个实际所显的宇宙，不仅或然论证有时失效，而且其有效的任何确定比例的事例也无法陈明。所可言的一切无非是，长期看来，或然推理将证明日趋正确。能想象一个并非这种情

形的宇宙吗？那必然是这么一个宇宙，在这个宇宙里，或然论证为了可以大半失效，可能有某种适用。因此，这必然是一个经历过的宇宙。对这么一个宇宙的有限数量的经验为真的有穷数目的命题，没有一个具有全称形式，除非其主词为一个个体。因为假如有多元的全称命题的话，那么借类比从一个特称到另一个特称的推理就对这个主词永恒地有效。这样，这些论证可能并不比有关这一宇宙的其他部分的猜测更好，但却在其一个有限部分里恒常有效，因而总体上说会多少比猜测强点。同时，这个宇宙中也不可能有个体，因为这里必然有某种一般的类——那就是说，必须有或多或少相似的事物——否则的话，或然论证在那儿就找不到前提；因此，必须有两个相互排斥的类，因为每个类都有一剩余于其外；因此，假如有任何个体的话，这一个体就会从这两个类的一个或另一个中完全排除。因此，如下全称多元命题将为真，即某一类中的任一个都不是这种个体。因此，任何全称命题都不会为真。相应地，在这样一个宇宙中，各种特性的每一种组合都会出现。但是这将不是无序，而是最简单的秩序；这并不难以理解，正相反，可设想的每一事物都会以同样频率见到。因此，或然论证将在其间既常常有效又常常失效这样一种宇宙观念，是荒谬的。我们虽然可以一般词项假设之，但却无法表明其如何会有别于自相矛盾。[13]

既然不能认为或然推理并非普遍有效，既然没有任何特别的假定用来解释其有效性，于是许多逻辑学者就尝试将这种有效性基于演绎的有效性之上，而这种尝试采取了各种各样的方式。然而，这类尝试唯一值得注意的是，试图从一定数目的类似事件已经观察到这一事实出发，用概率论确定一将来事件的概率。这一点能否做到，取决于指派给或然性这个词的意义。但是假如这个词要取这样一种意义，即一种或然的结论形式之所以有效，是因为一个推理的有效性（或者其与事实的符合）仅仅就在于此，即当如此的前提为真时，如此的结论一般而言也为真，那么或然性可能的意思无非就是一特定事件与在其上

的一般事件之出现频率之比。在这个词的这种意义上，显而易见，一个归纳性结论的概率无法从前提演绎出来；因为从归纳性前提

S′，S″，S‴是M，
S′，S″，S‴是P，

除了凡是S′、S″或S‴的任一M都是P；或者，不太明显地，某些M是P之外，任何东西都无法演绎地推出。

这样，我们似乎被逼到这一点。一方面，任何事物的规定性，任何事实，都无法产生或然论证的有效性；而另一方面，这种论证也不可能还原为有效的论证形式，不管事实可能如何。这似乎非常像是将这种推理的有效性化归为荒谬；而一个最最困难的悖论呈现出来以待解决。

这个问题的重要性毋庸置疑。根据康德的观点，哲学的中心问题是“先天综合判断如何可能？”但是先行于这个问题出现了一般综合判断如何可能，以及更其一般地，综合推理究竟如何可能这样的问题。一旦获得了一般问题答案，那么特殊的问题就相对地比较简单了。此乃哲学之门上的铁将军。

一切或然推理，无论归纳还是假说，都是从部分到全体的推理。因此，本质上与统计推理同样。从一只装着黑白豆子的口袋里我抓出几把豆子，而由这几把样品我就可以近似地判断出整个袋子里黑豆与白豆的比例。这与归纳相同。如今我们知道这种推理的有效性取决于什么了。它取决于这一事实，即长期看来，任一粒豆子都会像任一别的豆子一样经常地从袋子里抓出来。因为若非如此，则对袋中所装之物的这类试验的大量结果的平均值，就将不是袋子中两种颜色豆子数的精确比例。现在我们可以将归纳的有效性这一问题分为两个部分：第一，为什么对于所有归纳，如果前提出现，则一般性就将有效，第二，为什么人类并非命定总要遭遇少量毫无价值的归纳。那么，这两

个问题的第一个易于回答。因为既然任一类的所有成员都像所有有待认识的成员一样；既然一个归纳能从那些有待认识的任一部分推论到其余部分，因此长期看来，一个类的任一成员都将像其他任一成员一样经常地现身为可能的归纳推理的前提的主词，因而，归纳的有效性无非取决于部分造就并组成全体这一事实。而这转过来又无非取决于存在（there being）这么一种事物状态，即任何一般词项都是可能的。但是第82页（即本书第51—52页）上业已表明，存在根本上即一般意义上的存在。因而归纳有效性的这一部分无非取决于任何实在之存在。

由此好像我们并不能说归纳的一般性为真，而只能说，长期看来，逼近于真实。这就是如下这一命题的真实，即来自归纳的推理普遍性仅仅是真正普遍性的类比。因此，同样，也不能说我们知道归纳性结论为真，无论我们多么不严格地陈述之；我们仅仅知道，由于接受了一个个归纳性结论，长期看来，我们的错误相互抵消。事实上，各家保险公司都基于归纳运作；——他们并不知道何种风险将会落于这个或那个被保人身上；而仅仅知道，长远地看，他们是安全的。

与归纳有效性相关的另一问题是，何以人类并非命定总要碰上那些具有高度欺骗性的归纳。我们业已看到，对这个难题前一个分支问题的解释在于有某种实在之物。现在，既然假如有任何实在之物的话，那么（由于这种实在在于一切人的最终一致，由于从部分到全体进行推理乃是人类具有的唯一一种综合推理这一事实）由此必然可推出，足够长的一连串从部分到全体的推理将引导人类达到关于这种实在的知识，因此在这种情形下，总体上看，人类不可能命定在其归纳推理中彻头彻尾地背运。这一难题的这第二个分支问题事实上等于问，何以有任何实在之物，因而其解决将把前一个分支问题的解决推进一步。

这个问题的答案既可以置入一般抽象的形式，也可以采用特别细节化的形式。假如人们不能从归纳中学到东西的话，那必然是因为，

作为一条一般规则，当他们作出一个归纳时，事物的秩序（如其在经验中显现的那样），就会因此经历一次革命。这样一个宇宙的非实在性恰恰就在于此；那就是说，宇宙的秩序将取决于人对这一秩序认知多少。但是这条一般规则能够由归纳发现自身；因而它必然是这样一个宇宙的一种规律，即当这点得到发现时，它就将停止发挥作用。但是这第二个规律自身也将能发现。因而在这么一个宇宙里不会有任何事物不会或迟或早得到认识；它有一种秩序，这一秩序能由足够长的推理程序发现。但是这跟假说相反，因而这个假说是荒谬的。这是特殊的回答。但是我们同样可以以一般形式这么说，假如没有实在之物存在的话，那么，既然每一问题都假定着某物存在——因为这是问题所必需的——因此，就假定着唯有虚幻之物存在。但是即使虚幻之物的存在也是一种实在；因为虚幻之物或影响着所有人，或不影响。在前一种情形下，按照我们的实在理论，它是一种实在；在后一种的情形下，它独立于任何个人的心理状态，除了那些它碰巧影响到的个人之外。因此对为什么有任何实在之物？这个问题的回答就是：这个问题的意思是，“假定任何事物存在，为什么某物实在？”回答是，根据定义，这个存在本身即是实在。

如上所说的一切，特别是就归纳所说的一切，适用于所有从部分到全体的推理，因而适用于假说，因而也适用于所有或然推理。

这样，我自度已经表明，首先，有可能坚持一种融贯一致的关于日常逻辑规律有效性的理论。

但是，现在让我们假定唯心论的实在理论，本文中我理所当然地认其为谬论。在那样的情况下，除非世界如此构造，使得每一对象都像其它任一对象那样经常地呈现于经验中；而且，除非我们如此构造，使得我们倾向于作出跟有效归纳一样的无效归纳，否则归纳就不会为真。这种种事实可以由造物主的仁慈来解释；但是，犹如已经论证过的那样，非但无法解释之，而且为以下事实断然驳斥：无法设想论证将不导向真理的任何事物状态。这就提供了一个最重要的证据，

既论证了我们提出的实在理论，因而也论证了这一实在理论由以演绎出来的对某些机能的否定，同时还论证了那四个否定由以达致的哲学活动的一般风格。

根据我们的实在与逻辑理论，可以表明，若无对并不直接关心任一种推理的个人心灵的某种规定，就没有任何个人推理能够彻底地合乎逻辑；因为我们已经看到那种形式的推理，唯有这种形式的推理可能教给我们任何东西，或者终究将我们引向超出前提中所蕴涵的东西——事实上，并不给予我们任何多于先前已知的认识；只不过，我们知道，由于忠诚地坚持那种推理形式，总体上看，我们将一步步接近于真理。简言说，我们每个人都是一家保险公司。但是，现在，设想一家保险公司，在其所有风险之中，要冒险在总量上超过其他所有保险公司的总和。很显然，那时将没有任何保险可言。如今，每一单独的个人不都要冒这么一种风险吗？即使赢得了整个世界的财产但却丧失自己的灵魂，那么一个人有什么利益可言？假如一个人有一种无限地凌越于其他一切人的超验的个人兴趣，那么，根据这种刚刚得到展开的推理有效性理论，他就缺乏任何保险，不可能作出任何有效推理。由此可得出什么结论？先于一切其他的东西，逻辑严格地要求，任何确定的事实，任何可能发生于个人自我的事情，对他来说，都并不比其它每一件事情更为重要。不愿牺牲自己的灵魂以拯救整个世界的人，在一切推理——集合意义的——上都是不合逻辑的。[14]因此，社会原理本质上植根于逻辑之中。

既然如此，探究一下这一理论实际上如何与人相关就颇令我们感觉有趣。有一种心理学理论认为，若不考虑自己的快乐人就不可能行动。这种理论基于一种荒谬设定的主观主义。这种理论不可能基于我们的知识客观性原理；而且假如我们的原理正确，这种理论就将归于荒谬。在我看来，人的自私性这种常见很大程度上就基于这种荒谬的理论。我并不认为事实证实了这种常见。极端任性的人经常做出巨大的自我牺牲，这就表明任性与自私是大为不同的一回事。人们操心死

后之事，这不可能是自私。而最终且最主要的是，“我们”这个的惯常用法——如当我们说我们拥有太平洋时那样——我们命定为一个共和国——即使在不涉及丝毫个人利益的情况下，结论性地表明，人们并非将其个人利益作为其唯一利益，因而，起码可以使个人利益从属于社会的利益。

但是正是人身上这种完全的自我牺牲的可能性的启示，以及对其拯救能力的信念，将用于赎回一切人的逻辑性。因为，坦承本身利益与社会利益乃完全自我等同这种逻辑必然性的人，坦承这种逻辑必然性潜在于人身心的人，即使本人并不具有之，也会感知到唯有那些具有它的人的推理才是合乎逻辑的，因而仅仅就其推理为那种接受而言，才视为有效。而就他具有这种信念而言，他逐渐与那种人同化。而我们已经看到，实在由以构成的那种知识的理想的完善状态必然属于一个这种同化趋于完全的社会。

这将用来完全确立私人逻辑性，舍此，则人类或社会（可能比人类更广大）将达到一种比某一确定的有穷信息更大的信息状态这一假设，就全然于理性无据。无法拿出丝毫证据表明，某一时间一切生物不会同时灭绝，自此以后遍及宇宙还有任何理智。实际上，这个假定本身就涉及一种超验终极的趣味，因而由其本性便与理据无关。我们一切人都具有的这种无限希望（因为甚至无神论者也常常流露出最好者即将到来这种静静的期待）是某种如此令人敬畏而又至关重要的东西，以致一切有关这种希望的推理都显得琐屑不足道。我们并不想知道赞成与反对的理由的分量各为几何——那就是说，长期看来，就这样冒险我们希望得到多少差额——因为在这种情形下，并没有什么长远；这个问题是单独而绝对的，而一切都与之利益攸关。我们置身于一个生死挣扎的人那样的处境；如其力有不足，那与其如何行动全然无关，因此他能合理行动所立足的唯一假定就是成功的希望。因此这种情感是为逻辑严格要求的。假如其目标是任何明确事实，任何私人利益，那就可能与认识的结果因而与其自身相矛盾；但是如果其目标

具有社会所可能显现的那么宽广的本性，那么，这就总是一个假说，既不与事实矛盾，又由于其必然使任一行为具有合理性这一点而得到证明。

---

[1] Suppositio（指代）一词是为文艺复兴时期的语文纯正学者谴责为不正确中世纪的颇有用处的技术术语之一。早期逻辑学家在significatio（意指）与suppositio之间作出区分。意指被定义为“rei per vocem secundum placitum representatio”（约定的表象的音响）。它只是一个词典编纂的事情，取决于一种特别的习惯（secundum placitum），而非取决于一般原则。指代，并不直接地属于vox（音响），但属于作为有着这种或那种指示的vox。“这样意指先于指代，而二者的区别在于意指属于语词，而指代却属于已经由语词与其意指组成的词项。”彼得·西斯班《逻辑小论文概要，包括极为有用的彼得·西斯班前六个研究与有名的哲学家马西里的辩证法汇编》（Compendiarius Parvorum logicalium continens perutiles Petri Hispani tractatus priores sex & clarissimi philosophi Marsilij dialectices documenta），由康拉德·普施拉克编辑（维也纳，1512年），宗教论文6。多种多样的指代，可能属于带有一个意指的语词，那就是这个语词按照语言或逻辑的一般原则可能被采用的不同意义。这样，Table一词虽然在短语“table of logarithms”（“对数表”）和“writingtable”（“写字台”）中具有不同的意指；但是在下列句子中，man一词却具有一个而且是同一个意指，而只有不同的指代：“A man is an animal”，“a butcher is a man”，“man cooks his food”，“man appeared upon the earth at such a date”，如此等等。后来的一些作者曾经努力使“acceptio”（“通用意义”）服务于“指代”；但是在我看来似乎更好是，如今科学的专门术语不再禁止恢复指代。我应该补充说，由于逻辑和语言的原则对于语言的不同部分的不同用法是不同的，指代必须被限定于一个实体名词的公认意义。术语copulatio（联结词）被用作一个形容词或动词的公认意义。

[2]“假如任何人要用普通三段论证明，因为每个人都是动物，因此每个人的头都是动物的头，那么我将准备——给他安排另一个问题。”——德·摩尔根：“论三段论No.IV与关系逻辑”【《剑桥哲学学会汇刊》第10期（1864年）：第337页】。

[3]这段意思是想说明A并非B，但是却借助于C来说明，用数学语言来说就是，对任一集合C，有（A∩B）∪C= C，由此可推出A∩B=　　即A并非B。后面借用A=大鼠，B=小鼠，C＝狗来具体说明。——译者

[4]穆勒先生认为，三段论只不过是一种为了回想起遗忘事实的公式。他的意思是否认，自康德以来所有逻辑学者都坚持，三段论用于使混乱的思想清晰，还是不知道这是常用的学说，并不清楚。【约翰·斯图尔特·穆勒，《逻辑体系，推论的与归纳的：作为证明原则以及科学研究方法的相关观点》，2卷，第6版（伦敦朗曼格林公司1865年），第1卷，第204页】。

[5]即斯威夫特的《格列佛游记》（初版名为《漫游世界几个遥远的国家》）中的第三部。——译者

[6]“由此可见那最后一个句子是错误的，尽管前提以及结论本身都完全正确。”——黑格尔，《著作全集》【Werke（遗著编辑协会所编辑的全集），18卷，由菲利普·马海内克等人编辑（Berlin：Duncker and Humblot，1832—1840年）】，第5

卷，第124页。（译者按：1831年11月17日，黑格尔葬礼举行后的次日，他的朋友和学生甘斯、亨宁、马海内克、舒尔茨、霍托、米歇勒、费尔斯特7人组成黑格尔遗著编辑协会，准备编辑出版黑格尔全集，这是他的著作的第一个全集，共18卷，1832—1840年出第一版，1840—1847年出第二版。1887年又由卡尔·黑格尔增补了第19卷《黑格尔通信集》。）

[7]即归谬法。——译者

[8]日常语言的用法在这个问题上没有相关的表达。

[9]在我看来这似乎是自由与命运的主要困难。但是这个问题与许多其他问题相交叠。宿命论者现在似乎并不坚持每一物理事件都完全由物理原因决定这一观点（在我看来这似乎是不可否认的），而是认为意志的每一行为都由最强的动机决定。这一点从未得到证明。其提倡者似乎认为这一观点是由普遍的因果作用推出来的，但是行为的原因何必潜藏于意识之内呢？假如我根本上依据一个理由而行动的话，那么我便是自愿地行动；但是在一种特殊场合，两个理由的哪一个将对我显现为最强者，却可能是由于我曾吃过什么饭。除非对于何者为我最强的动机这一点有一种完全的规则性，否则，说什么我的行动依据最强的动机，就不过是同语反复而已。假如除了考虑外部事实，并没有计算一个人将如何行动，那么其动机的特点就并不决定其如何行动。因此，密尔及其他学者并不曾表明人总是根据最强的动机行动。霍布斯认为，人总是根据何事将最令其愉快这样一种反思而行动。这是一种非常粗俗的意见。人并非总为自己着想。
克己（self-control）似乎是一个实践主体抛开鼠目寸光达到远见卓识的能力。这是人有理由自豪的唯一自由；而这是因为对总体上所有人为善的东西的爱，最为博大的可能原因，正是基督教的本质，有道是基督的服侍乃完善的自由。

[10]这就是那个最经常地用作解决不可解问题之基础的原理。比如，参见，《威尼斯的保罗的智者金库》【Sophismata aurea et perutilia（帕维亚，1483年）】，诡辩命题50。这种解决方式声称据亚里士多德的权威。《驳诡辩》（Sophistici Elenchi），第25节。对这种解决方式所提出的主要反对意见——即每一命题蕴涵着其本身为真这个原理，无法得到证明，我相信我已排除。反对这个原理之真实的唯一论证基于种种关于modales（样式）与obligationes（规则）的不完善学说。其他解决方法要么假定一个命题的一部分不可能表示整个命题，要么假定任何思维作用都不是正式的自身认知。属于此类的一个解决办法可参见奥卡姆的《逻辑大全》（巴黎：若阿内斯·伊格芒出版社，1488年），第3章的第3部分，第38节。认为其解决"非常容易"的现代学者并没有理解其难点所在。参见曼塞尔的奥尔德里奇【亨利·奥尔德里奇，《逻辑艺术基础》（Artis logicrudimenta），第4版，由H·L·曼塞尔编辑（伦敦：里文顿斯出版社，1862年）】，第145页。

[11]《逻辑》，第3卷，第3章，第1节。

[12]同上书，第3卷，第21章，第1节。"我确信，任一习惯于抽象和分析，将为此目的合理地竭尽其机能的人，一旦其想象力一度学会了怀抱这种观念，那就不难设想，比如说，恒星天文学将宇宙区分成的无数苍穹中的某一个上面，种种事件可以随机地相互接续，无需任何确定的规律；我们的经验或心理特性里边的任何事物也都不可能构成充分的，或者事实上，任何理由认为这一点绝对不会为真。"
"假如我们设想（完全可能如此想象）目前的宇宙秩序归于终结，而混沌继续，在这种混沌中，不存在事件的确定的连续，而过去也不会给将来以任何保证，"等等。

[13]布尔（《思维规律》，第370页）【乔治·布尔，奠定逻辑与概率的数学理论基础的《思维规律的研究》（伦敦：沃尔登和马伯利出版社，1854年）】曾经以一种非常简单而又精巧的方式证明，一无穷数目的球可能具有以如此方式分配的特点，即从业已掏出来的球的特点，我们不可能推出关于下一个球的特点的任何东西。这对于一有穷数目的球的某些排列来说同样为真，假定推理产生于确定次数的掏摸之后。但是这并未否定上述推理的效力，尽管无疑是一个重要的事实。

[14]皮尔士认为，推理是一种行为，因而属于伦理学，尤其是自我克制的伦理规范；而伦理之善又隶属于审美理想，因而逻辑的基础最终在美学中。参见1903年哈佛实用主义演讲5。——译者

7.［弗雷泽版《贝克莱著作集》］（书评）

除了其作为大半中世纪和现代哲学[1]的一部简明历史令人感兴趣之外，皮尔士的贝克莱书评因系统阐发了其反唯名论立场而著名，这一立场他在认识论论丛里业已明确表达。在抨击唯有个体事实才是实在的唯名论立场时，皮尔士表明了他的符号学与19世纪已几近科学同义词的唯物决定论的根本对立。大多数科学家因而是根深蒂固的唯名论者；他们根据第二性，或者二元关系——成对的个体对象之间的反应——来解释自然现象。但是皮尔士论证了另一种实在的关系——第三性，或者一个对象通过一个第三的表象、通过一个符号与第二个对象的关系。因为符号关系是实在的，所以唯名论的错误就在于假定不存在像"一般观念"这样的东西。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，
第2卷：第462—487页。
原文发表于《北美书评》第113期（1871年10月）：
第449—472页。

《乔治·贝克莱（神学博士，前克罗因主教）著作集：包括其许多迄今未发表的作品》。附有前言、注解、生平与书信以及对于其哲学的解说。由亚历山大·坎贝尔·弗雷泽（艺术硕士，爱丁堡大学逻辑与形而上学教授）编辑。4卷。牛津：克拉伦登出版社，8卷。1871年。

这一新版贝克莱著作集远优于先前任一版本。不但收入了一些不见于其他任一版本的作品，而且其余作品也以更精的编排文本呈现。编辑工作值得赞赏。数篇作品的引言含有对作品内容的分析，显然极有裨益于读者。另一方面，有损页面整洁的评注在我们看来则似乎全不必要、毫无用处。

贝克莱的形而上学理论初看起来带有一种悖谬轻浮之气，与主教身份殊不相宜。他否定物质的存在，否定我们有观看距离的能力以及构成最简单的一般概念的可能性；然而他却承认柏拉图理念的存在；而且所论一切都极其巧妙，每位读者都不得不承认，但信服者寥寥。其信徒似乎认为目前乃是一个有利时机，可以使其哲学得到较往日更为耐心的倾听。不错，今天的我们具有怀疑精神，不盲从于形而上学，而这，据其信徒所说，正是贝克莱所要宣讲并选择其写作风格的一代；同时有望现在几乎一度成为时尚的严肃而彻底的探究精神，将把这种理论从其先前所遭受的种种意在攻讦的恶意曲解中拯救出来，而引向对其论证的公正检验，如此一来，根据其信徒的想法，这一理论的真理便再不容置疑。但是，至关紧要者是期盼，贝克莱对人类知识与科学归纳过程的有效性这个如今得到如此深广研究的问题是如此论述的，因此要求科学家们关注唯心论体系。在我们看来这种种希望似乎要落空。真实情况是，焕发着时代精神的心灵目前对形而上学曾佯称解决的唯一问题不感兴趣。对于上帝、自由与灵魂不朽的抽象认知，除了唯独可能赋予这种认知以生命的其他宗教信仰（这些信仰不可能基于形而上学）之外，如今看来没有任何实践效果。这个世界日渐认识到，这些形而上学造物，跟亚里士多德眼中的柏拉图理念一样：τερετίσματα γάρ καὶ εἰ ἔστιν οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν。（“它们不过是无稽之谈，即使存在，也无关紧要。”）归纳有效性的基础这个问题，的确不错，曾经激起一度的兴趣，而且有可能持续下去（尽管论证如今变得很难为大众所理解）；但是无论曾有多大兴趣，那都是由于怀抱这么一种希望，希望这个问题解决会为有关乎归纳逻辑的确定而有用的公理提供基础，——一个一旦表明这个问题乃是一个纯粹的形而上学问题，就会立即破灭的希望。这是进步心灵间的普遍情绪。可以说这种情绪不公正，但却存在着。而其存在对于普遍地接受贝克莱的体系是一个有力的障碍（假如没有其他障碍的话）。寥寥几位还确实关心形

而上学的人也不像这位忠诚的主教那样具有那种勇敢的心态，乐于坚持一个如此不受常识成见所庇护的立场。

然而，作为一个历史问题，哲学必然总是令人感兴趣的。哲学是每一时代精神发展的最佳表征。即使对于我们这个时代也是如此，假如我们深究我们的哲学究竟为何的话。形而上学史是历史的主要分支之一，应该与社会史、政治史、战争史一起，相互参照地加以阐释；因为在形而上学史与这种种历史分支的关系中，我们可以追踪各种历史事件对人类心灵的重要意义。不列颠群岛的哲学史是一门比通常所认识到的更具统一性与完整性的学科。在英国，笛卡儿的影响从来不像传统概念的影响那么大，因而在这里我们能追寻现代与中世纪思维之间的连续性，这种连续性在法国历史中是缺乏的，而在德国历史中，假如有可能探寻的话，这种连续性就更为缺乏了。

远自上古时代，英国人的主要智力特征便是希望用最质朴率真最直截了当的手段完成每一件事，无需不必要的谋略。比如，战争中，他们比其他任何欧洲民族都更依赖于纯粹蛮勇，相当鄙视军事科学。其法律体系的主要特性源于这一事实，即每一种恶，一旦变得不可容忍，就会得到纠正，无需采取任何彻底措施。使与亡妻的姊妹结婚合法化的议案年年力争通过，因为这提供了一种现实上感觉不便之事的补救办法；但是却没有任何人提出一个议案使与亡夫的兄弟结婚合法化。哲学上，这种民族倾向表现为强烈偏好最简单的理论，而只要有以较简单的方式解释事实的起码可能性，就抵制任何复杂理论。因而，不列颠哲学家们总想要清除掉哲学中的一切无法使其完全明确而又易于理解的概念，并且从爱德华一世，甚至更早时代起就表现出强烈的唯名论倾向。贝克莱既是这种民族性格又是那种唯名论与柏拉图主义奇怪结合的极佳例证，这种结合在历史上反复出现，已经成为哲学史家们的一块特殊绊脚石。

中世纪形而上学虽说已然遗忘得如此干净，但却与现代英国哲学有如此密切的历史联系，因而对贝克莱学说的真理产生着如此重大的

影响，所以或许读者可以谅解我们占用几个页面，谈论一下有关共相的著名争论这一问题的性质。首先让我们确定几个日期。正是在11世纪最末期，先前曾以模糊形式存在的关于唯名论与实在论的争论，才开始达到异乎寻常的程度。12世纪期间这是逻辑学家最感兴趣的问题，当时香蒲的威廉、阿伯拉尔、索尔兹伯里的约翰、普瓦捷的济耳贝尔等许多逻辑学家，为各自不同意见辩护着。但是这种争论与那些本义的经院主义，即阿奎那、司各脱与奥卡姆的经院主义的争论之间并无历史联系。因为大约12世纪末期，一场伟大的思想革命在欧洲发生了。何种力量的影响导致了这场革命，请新的历史研究去评说。无疑，部分是由于十字军东征。但是一场伟大的理性觉醒的确发生在那个时期。确实不错，需要某种考察将这种特殊运动与一个世纪以前已经开始，而从此以后逐渐增强的一场普遍的觉醒区分开来。但是如今有了一种加速的冲动。商业正在获得新的重要性，而且正在创造她的一些主要便利条件与保护措施。迄此还一直全然野蛮的法律，开始成为一种职业。民法在欧洲得到采用，教会法规得到汇编；习惯法采取了某种形式。罗马教会，在英诺森三世的领导下，正在裁定长老会高于国王们的职权。那些托钵僧教团建立起来，其中两个为经院哲学的发展做出了相当重要的贡献。艺术感觉到了新时代的气息，而几乎不可能有比从12世纪富丽堂皇的圆形拱顶建筑到13世纪相对简朴的哥特式建筑更大的转变了。实际上，假如有人想知道经院哲学的注释像什么，以及其思想格调为何的话，那么他只需去凝思一座哥特式教堂。二者的首要品格都是宗教的虔诚奉献，真正的史诗。人们感觉得到创作这些作品的人们确确实实地信仰宗教，犹如我们信仰虚无。我们很难理解托马斯·阿奎那何以如此深入地思辨天使的本性，一万个天使是否能在一枚针尖上舞蹈这样的问题。但是这无非是因为他坚信天使是实在的。而假如其为实在，那么为何不比博物学家们所研究的令人眼花缭乱的种种昆虫更有趣；或者为何双星轨道应比神明（spiritual intelligences）引起更大的注意？[2]有人会说我们无由得知任何有关天

使之事。但是，这就跟责难牧师将种种问题归诸《圣经》和教会的权威一样。如其真的信仰其宗教——他们的确表里如一——他们还能做什么呢？而假如他们在这些权威那里发现了天使的证据，他们又怎么可能回避承认之。实际上，诸如此类的反对意见不过使得信仰时代价值几何这一点显得更加清楚了。而假如说这种精神并非完全值得羡慕，那仅仅是因为作为理性特征的基础，信仰本身有其缺陷。那个时代的人们的确充分相信，的确这么认为，为了全副身心地投入其伟大的建筑或创作事业，完全值得舍弃一切生活乐趣。想象一下邓斯·司各脱必然具有的创作精神，不到34岁，他便写出了对开本印制的十三卷著作，风格之严谨一如亚里士多德著作的最严谨部分。在那个时代的伟大的理智作品中，最惊人的特点莫过于在艺术家或哲学家身上完全看不到丝毫的自满自足。任何有价之物可以其个人趣味而加进其神圣普世的作品，那是他绝对不曾设想的事。他的著作并不打算体现他的观念，而是为了体现普遍真理；著作中不会有一件事物，无论多么微不足道，你不能发现他自有他所据的权威；而凡是表现原创性的东西均属天赋，这种东西已经如此浸透一个人的身心，以致他无法自知。与其事业相比，个人感觉自身毫无价值，不敢将其虚荣引入创作。当时还没有机械制造，没有不经心地复制事物。每一部分都作为一个独立问题自为地解决，不管一般意义上看它可能与另一部分多么类似。不论一个细节可能多么隐微，也都得到一丝不苟的研究，犹如要带到上帝眼前审视。与此特征密切相关的是厌恶反衬或刻意地使一物与另一物形成对称，以及过多的几何分类，——憎恨矫揉造作，这不仅是艺术等方面的特质，而且是一个重要的道德特质。最后，当研究者学会欣赏经院哲学与哥特式建筑的实在维度与价值时，会发现二者给心灵留下深刻印象的相似点莫过于一种逐渐增长的无限感。十分不幸的是，13、14和15世纪竟与其它几个世纪混淆起来，统一归入中世纪名下，而其实无论哪一方面，这三个世纪与中世纪的其它时期之不同都堪比文艺复兴时期之与现代时期。逻辑史上，12世纪到13世纪之间的

突破是如此巨大，以致在13世纪得到征引的唯有一位12世纪逻辑学家的著作。假如将这一现象的出现归因于对亚里士多德著作的较充分的了解的话，那么，我们要问，这种更深入的研究本身又何所归因呢，既然如今已经得知对亚里士多德著作的认识并非是从阿拉伯世界引进的？13世纪虽然是实在论占主导地位，但是关于共相的问题还没有像其他几个问题那样得到十分热烈的争论。直至那一世纪末叶，经院主义还是多少有些含义模糊、未得充分展开的，而且尚未意识到其自身的力量。经院主义最辉煌的时期是14世纪前半叶。那时邓斯·司各脱，[3]一个布雷顿人（Briton）（因为究竟是苏格兰人，爱尔兰人，还是英格兰人，有争议），首次连贯一致地表述了实在论立场，并且极其充分地展开了这一立场，将其应用于一切不同问题，这些问题有赖于实在论。或许除了黑格尔的逻辑学以外，他的"形式型"理论是曾经提出过的最精细逻辑，而他仅以毫发之差区别于唯名论。因此，唯名论立场不久即为几位学者所采纳这一点并不令人惊奇，尤其是著名的奥卡姆的威廉，他因以详尽而精辟的方式论述这一理论，并将其与一种当时相当新颖但如今已被忘却的逻辑词项学说这种附加理论结合起来，占据了这一派的领袖位置。由于奥卡姆，他故于1347年，经院主义可说已达顶点。其后，经院哲学表现出将自身与本身即可显示尊贵的宗教因素分离开来的倾向，首先陷入极端的形式主义和空想，然后陷入受到所有人鄙视的地位；正如哥特式建筑于大体同一时间，因为大体同样的理由，所具有的那种十分相似的命运一样。

当前关于实在论与唯名论之争的种种解释无一例外地虚假难解。据说这些解释最终源于培尔的《辞典》；[4]不管怎么说，都不是基于对各位学者作品的研究。"数百年过去了，"哈勒姆感叹道，道出了实情，"鲜有，罕有人打扰经院学者浩瀚著作的沉睡。"[5]然而却完全可能如此表述问题，使得任何人都不失于领会这一问题为何，以及对这一问题何以可能有两种意见。共相是实在的吗？只需我们停下来思考一下实在这个词是什么意思，整个问题就立即变得明白易懂。各种对

象被划分为，一方面，虚构物、梦想等等；另一方面，实在之物。前者是其存在仅仅因为你、我或某个人想象着它们的那些对象；后者则是那些独立于你、我或任何数目的人的心灵而有其存在者。实在是那种并非我们偶然想到的东西，而是不受我们对它的思维影响的。因此共相问题就在于，人、马以及其他种种自然物类的名称，真的就符合于一切人、一切马所真真实实地共同具有的、独立于我们思维的某种东西呢，抑或这些物类无非由一种相似性确立，而之所以有这种相似性，是因为我们的心灵受到了个体对象的影响，就其自身而言，这些个体对象并没有任何类似或关系。而这就是一个真实的问题，不同的心灵自然而然地将以对立的方式予以回答，这一点，当我们想到可以有两种大为不同的观点来看待适才所定义的实在性时，就变得清楚明白了。实在，独立于我们如何思之的事物，何处去找？必然存在这么一种事物，因为我们发现我们的意见是受限的；因此，存在某种事物，影响着我们的思维，而并非为思维所创造。不错，除了思维，并没有任何东西直接地呈现于我们面前。然而，这些思维总由感觉引起，而那种种感觉则由外在于心灵的某物制约。这种心灵之外的事物，直接地影响着感觉，并通过感觉影响着思维，因为它是在心灵之外的，所以就是独立于我们如何思之的，因而简言之，就是实在。这是一种实在观，一种非常熟悉的观点。而由这种观点，很清楚，必然对共相问题作出唯名论的回答。因为，尽管从这种观点看可以承认一个人像另一个人这么一个粗略的命题为真，但确切的含义却是外在于心灵的种种实在产生各种感觉，这些感觉可以涵括于一个概念里边，然而却绝不可能承认两个实在的人真的有任何共同点，因为说两位都是人只不过是说，“人”这一个心理词项或称思维符号漠不相关地指代着由两个外在实在所引出的两个可感对象的其中一个；这样甚至这两个感觉自身都没有任何共同点，更不用说要推出那两个外在实在有什么共同之处了。这种实在概念是再熟悉不过，因此无需多言；但是另一种实在观，或者说实在论的概念，假如不那么熟悉的话，却可说更

为自然而显见。所有人的思维和意见都包含着某种任意、偶然的因素，依赖于环境、能力以及个人性向的限制；简言之，某种错误因素。但是长远来看，人类意见普遍地趋向于一种确定形式，那就是真理。令任一人就任一问题，信息足备、竭尽思维，那么结果就会是，他将得出某一确定的结论，这一结论跟其他任一心灵在充分有利的环境下所要得出的结论同样。设想两个人，一聋，一盲。盲人听到一人扬言要杀死另一个人，听到枪响声，听到受害人的惨叫；聋人则目睹了杀害经过。两人的感觉极大程度上受到其个体生理缺陷的影响。种种感觉给予两人的初步信息，两人的初步推论，会非常相似，但仍有差别；比如，盲人有一人喊叫的观念，而聋子则有威胁一边的观念；但是两人的最终结论，即离感官最远的思维，却会是同一的，没有其个体差异的片面性。因此，对于每个问题，都有一个真实的答案，一个最终结论，每个人的意见都恒定地趋向它。某一段时间，这个人可能远离这一结论，但是给他更充分的经验、更充裕的时间思考，他最终将趋近之。单个人可能活不到达至真理的那一天；每个个人的意见中会有错误的残余。不要紧；总体上说、长远来看，依然会有一个人类心灵正在趋向的确定意见。在许多问题上最终的一致业已达至，在所有问题上这种最终的一致意见也将达至，只要给予足够时间。不计其数的心灵的任意意志或其它个体特性可能不定期地延宕这一意见上的普遍一致；但是这一情形并不能影响达到一致时这一意见将具有何种特点。因此，这个最终意见事实上并非独立不依于一般思维，而是独立不依于思维中的一切任意与个体因素；即，是完全独立不依于你、我或任何数量的人们如何思维的。因此，将会在这个最终意见里认为存在的每一事物都是实在的，除此无它。影响各种感官的外物的*力量*为何？说人们之所以吸食鸦片之后睡觉，是因为鸦片有一种催眠力量，这里除了说人们之所以吸食鸦片后睡觉是因为他们吸食鸦片后睡觉，难道还说了世间任何其他事情吗？断言一种力量或潜能的存在，是断言任何现实之物的存在吗？或者，说一事物具有一种潜在的

存在，这是说它具有一种现实的存在吗？换言之，除了与被认为要提前考虑的一个因素的某一事物相关的将来事件的规则性之外，在这一事物的概念中，一种力量的当前存在，难道还是任何别的东西吗？如其不然，则断言存在着仅仅作为施加一种力量于我们的感官才能得到认识的外在事物，就无异于断言在人类思想的历史中存在一种一般趋向，这一趋向将引导人类思想达到一种一般的一致，一种普世的同意。而任何比这种命定的结论更完善的真理，任何比用以思维的东西[6]更绝对的实在，都是形而上学的虚构。显而易见，这种思维方式与一种绝对无误的教会信仰多么和谐，而其存在于中世纪而非新教与实证主义时代又何其自然而然。

这种实在理论立刻危及自在之物——一种独立不依于心灵关于它的概念的所有关系之物——这一观念。然而这一理论非但决不会禁止，而且毋宁说将鼓励我们，将感官现象仅仅视为实在的符号。只不过，这些感官现象所表征的实在将不是感觉的不可知原因，而是noumena（本体），或者说作为感觉所启动的心理活动之最终产品的可理解概念。感觉的质料是完全偶然的；分毫不差的同一信息，实际上却能通过不同的感官交流。而构成真理的普世同意，也绝不仅限于在这个地球上生活的人们或者人类，而是延伸到我们所归属的全部心灵的联合体（communion），包括某些其感官或许与我们的感官殊异的心灵，因此在这种普世的同意里，任一有关可感性质的判断都不可能进入，除非作为一种特许，如此种种特定的感官受到影响。这种理论同时高度有利于对外在实在的信念。诚然，这种理论将否定有任何这样的实在，其自身绝对不可知，因此无法进入心灵。但是请注意“外在”无非意味着那种独立于现象所直接呈现的东西，就是说独立于我们可能如何思维或感觉的东西；正如“实在”意味着那种独立于我们可能如何对它思维或感觉的东西；必须承认有许多外在的真实的科学对象，因为有许多思想对象，假如这些思想对象尚且独立于它们由以得

到思想的思维过程（那就是说，假如它们是实在的），那就毋庸置疑也独立于所有*其他的*思想和感觉。

显然这种实在观必然是实在论的实在观；因为一般概念既然进入了一切判断，因而便进入了真实的意见。结果，以一般形式存在的事物一如以具体形式存在的事物那样实在。一切白的事物都有白性于其中这种说法是完全真实的，因为换一种表达方式，这不过是说，一切白的事物都是白的；而既然实在的事物具有白性这一说法为真，因此白性就是实在的。这是一种仅仅由于认识着它的思维活动而存在的实在，但是这个思维并非一个依赖于任何奇异特性的任意的或偶然的思维，而是一个将在最终意见里持以为真的思维。

这种理论包含一种现象主义。但这是康德的现象主义，而不是休谟的现象主义。其实，康德所称的他的哥白尼步骤确切说正是从唯名论的实在观过渡到实在论的实在观。他的哲学的本质就在于认为实在对象由心灵所决定。这无非就是认为，必然进入关于对象的经验的，而且并非瞬间即逝并非可有可无的每一个概念每一种直观，都具有客观有效性。简言之，这就是将实在视为心理活动的规范产品，而非视为其不可知的原因。

这种实在论因此就是一种十分切合实际而又符合常识的立场。凡普遍一致达成之处，实在论者就不会是一个用种种无聊、杜撰的怀疑搅扰一般信念的人。因为在他看来，正是意见一致或共同承认构成着实在。因此，他所乐见的乃是种种疑问得到平息。而假如一个坚定不移的一般信念，可以任何途径产生出来，即便为此历经磨难也罢，那么再谈论什么这样的信念有任何错误就完全荒诞不经。实在论者将坚持这一观点，即经验中直接呈现于我们心灵内的同一些对象是真实存在的，犹如它们在心灵之外经验到一样；那就是说，将坚持直接感知的学说。因此，他不会把心灵之外的存在与心灵之内的存在分隔成两种全然不相称的存在方式。当一事物处于这种与一个认知着它的个体心灵的关系中时，它就在心灵之中；而其如此存在于心灵之中丝毫不

会减少其外在存在。因为他并不认为心灵是一个容器，假如一事物在其内，就不会在其外。他要说，区分事物的真实概念与事物本身，这么做无非是从两种不同观点看待同一事物；因为在一个真的判断中的思维的直接对象即是实在。因此，实在论者相信一切必然概念——空间、时间、关系、原因等等——的客观性。

或许，任一位实在论者或唯名论者都不曾如此明确地表达过其实在概念，像这里所表述的这样。若不夸张其差异，便难以给出一过去时代的意见的清楚观念。但是，仔细考察经院学者的著作将表明，这两种实在观的区分——其一作为人类思维之流的源泉，另一作为思维之流所流向的不变的形式——才是真正导致两派在共相问题上各持己见的原因。将会发现，一切唯名论者的论证要旨都相关于一个res extra animam（外在于灵魂的事物），而实在论者则唯有设定真的判断中思维的直接对象是实在的来捍卫其立场。实在论与唯名论之争与柏拉图的理念有任何关系这种观点只是想象的产物，稍微考察一下原著即足以证伪之。但是要证明这里所给出的关于这两种立场的本质的命题乃是历史上真实存在过的而非一幅出乎想象的素描图画，那么最好是加上对于司各脱和奥卡姆的意见的简要分析。

司各脱看到在通常的utrum universale est aliquid in rebus（事物之间是否存在某种共性）这种说法里边，几个问题全然混淆了。首先，有关于柏拉图的形相（form）问题。但是即使将柏拉图主义作为起码无法证明的、作为一种自相矛盾的意见——假如原型（archetypes）被设定为严格普遍的话——抛开不论，依然还有这么一个亚里士多德主义者中间的著名争论：共相是实在地在各种事物之中呢，还是仅仅从心灵推出其存在。共性（universality）是一个谓词与它所述说的各个主词的关系。这种关系只能存在于心灵中，只有在心灵里，主词与谓词的结合才会发生。但是共相这个词也用于指由诸如一个人或一匹马这样的词项所命名的东西；这些东西之所以被称为共相，是因为一个人并非必然是这个人，一匹马也并不必然是这匹

马。在这么一种意义上，共相显然是实在的；实在地存在一个人，而且实在地存在一匹马。整个困难在于现实地不确定的共相，即那种非但不必然是这个，而且，虽然作为思维的一个单独对象，却可表述许多事物的共相。对于这种共相可以问，首先，其存在应该在心灵内，这一点是必然的吗？其二，它存在于事物中吗？一个东西可以有两种方式在心灵内，——habitualiter（习惯性的）与actualiter（现实性的）。当一个观念现实地得到构想时，它便现实性地在心灵中；当它可能直接地产生一个概念时，它就是习惯性地在心灵中。（我们现代人会说）只是由于心理联想，种种事物才习惯性地在心灵中。在亚里士多德的哲学中，理智被认为相对于灵魂而存在，正如眼睛相对于身体而存在。心灵知觉到种种感官对象中的相似性以及其它关系，于是正如感官提供事物的可感形象那样，理智提供事物的可知形象。司各脱所设定的作为习惯性的而非现实性的在心灵中存在的概念，正是作为这样一个species intelligibilis（可知的种）。这个种在心灵中，意思是作为认识的直接对象，但其于心灵中的存在却是独立于意识的。如今对共相的现实认识于其存在是必要的这一点，司各脱否认。科学的对象是共相；但是假如共相的存在取决于我们偶然想到的东西的话，那么科学将无关于任何实在之物了。另一方面，他承认共相必然是习惯性地在心灵中，这样假如认为一个事物被独立于被认知的，那么这个事物身上就没有任何共性。因为在外在事物中，并没有一个归诸不同事物的可知对象。因此，他认为，像人与马这样不仅实在而且其自身并不必然属于这个人或这匹马的自然物（就是说各种事物），尽管若不作为某个特殊的人或马就不能存在于事物中，但却总在实证意义上不确定地表象于这种可知的种中，如此表征事物乃是心灵的本性。因此，任何这样的自然物都被视为某种其自身既非共相亦非单一，但在心灵中是共相，而在心灵之外的各种事物中却是单一的事物。倘若在就其自身而言乃是单一的不同的人或马身上没有任何东西的话，那么除了种种单一之物的数字上的统一性之外，就不会有任何实在的统

一性了；这就会导致这样一些荒唐的结论，比如，唯一的实在的差别只是一种数字上的差别，事物之间并没有实在的相似性。因此，假如要问共相是否在事物中，那么回答就是，在心灵中作为共相，而自在非单一的自然物，存在于诸事物中。正是完全同一个自然物在心灵中是共相而在事物中是单一；因为设若不然，那么在认知具有共相的任何事物时，我们将认识不到事物的任何东西，而仅能认识到我们本人的思想，而我们的意见也不会因事物的改变而从真转变为假。仅仅就其在心灵中而言，这个自然物在现实上是不确定的。但是说一个对象在心灵中，这不过是下述情形的一种隐喻说法，即在所知与能知的关系中，这个对象面对理智伫立。因此，真实情形是，脱离所有理智的活动，存在于事物中的这个实在的自然物，尽管如果脱离其一切关系，就其自在而言，是单一的，然而当其存在于与心灵的关系中时，现实上却是共相。但是这种共相仅仅就其得以设想的方式而言（formaliter，形式上）而非就其存在方式而言（realiter，实际上）有别于单一。

尽管这只是对司各脱的实在论的轻描淡写，并留下了许多重要之点未予注意，然而这已足以表明他的思想的一般方式，足以表明他的学说是多么精细、多么困难。关于作为存在上单一性的等级，而在心灵中普遍性的等级的同一个自然，产生了有关各种同一与差异的广泛学说，称为形式型（formalitates）学说；而这正是奥卡姆直接抨击的一点。

奥卡姆的唯名论可说是英国思想的下一个阶段。犹如司各脱的心思总在形式上打转那样，奥卡姆的心思专注于逻辑词项；而司各脱以其形式型所作出的一切精细区分，奥卡姆均用词项里蕴涵的非自足词项（syncategorematics）［或副词短语，诸如per se（本身），等等］来解释。奥卡姆总认为心理概念即逻辑词项，这种逻辑词项，并非存在于纸面上，或者声音里，而是存在于心灵中，但是同样具有一般性，就是说，是符号。概念与语词在两方面有别：第一，语词是任

意强加的，而概念却是自然符号；第二，语词仅仅间接地意指其所意指之物，要通过直接地意指这同一事物的概念。奥卡姆宣布他的唯名论如下：

> 应该知道单一可取两种意义。在一种意义上，它意指那是一而非多的东西；而在这种意义上，那些坚持共相是心灵的一种性质，可述说多，然而在这种述说中，并非指代自身，而是指代那些多的人（就是说，唯名论者），不得不说每一共相都是真实不虚的单一；因为正如每一语词，无论我们可以同意多么一般地思考它，都是真实不虚的单一，而且在数目上是一，因为它是一而非多，同样每一共相都是单一。在另一种意义上，用来指示凡是一而非多的东西的单一这个名称，则是在第一种意义上为单一的某物的符号，而并不适于作为多的符号。由此，用共相一词指数目上非一的东西，——相信多归属于它，——我说不存在共相；除非偶尔你误用这个词，说人（people）并非数目上是一而是共相。但那将是无聊的儿戏。因此，要坚持，每一共相都是单一之物，因而不存在共相，除非由于意指，那就是说，由于其作为多的符号。

他用以支持这种立场的种种论证并没有提供任何有趣的东西。[7]针对司各脱的如下学说，即共相在乎外在于心灵的诸个体中，但是并非真正有别于诸个体，而仅仅形式上如此这一学说，他反驳道，除了在真实有别的事物之间，不可能有任何区分会存在心灵之外。然而他并不想否认一个个体由质料与形式构成，因为此二者，尽管密不可分，却的确是明确有别的两个东西；尽管一个现代的唯名论者或许要问，像质料与形式这样密不可分而又独立不依于任何心灵活动的事物，何种意义上可称明确有别呢。但是至于关系，他却明白无误地断然否定其作为有别于相关的诸事物而存在；而且他显然将这种否定不仅引申到一致与相似关系，还延及对立关系。因此，尽管他承认性质的实在存在，但他却否认这些实在的性质在于事物之一致或不同这两个方面；但是一致或不同的事物自在地一致或不同，而不在乎超越灵魂（extra animam）方面。他承认心灵之外的事物是相似的，但是，这种相似性只存在于这样一个事实，即心灵能从对于这些事物的凝思抽象出一个观念。因此，相似性仅在于心灵这样一种属性，心灵由于

这种属性自然地将一个心理符号加诸相类似的诸事物。然而他承认诸事物间存在某种东西，这个心理符号与之相符合。

就单独的一个段落中所能草描勾勒而言，这就是奥卡姆的唯名论，而没有探及艰深难解的亚里士多德心理学和逻辑小著作（parva logicalia）。他并未像他所可能做到的那样彻底，然而相比于迪朗杜，相比于同时代的其他唯名论者，他似乎相当激进相当深刻。他不愧为新的哲学探求途径的令人尊敬的初始者（venerabilis inceptor），这种哲学探求途径如今业已推广，或许还深化进了英国经验论。

英国人从未曾遗忘这些教诲。文艺复兴时期，当人们认为人类知识可由运用西塞罗的常见（commonplaces）而得到推进时，我们自然难得一见其效应；但是现代哲学最早期的著名人物之一，却是一个将唯名论精神灌输到每一门学科——宗教、伦理学、心理学和物理学——之中的人，此人就是更极端的唯名论者（plusquam nominalis），马尔姆斯伯里的托马斯·霍布斯。他的剃刀不仅剃除了实体形式，而且剃除了一切无形实体。至于共相，他不仅否认其真实的存在，甚而否认存在任何共相概念，除了我们可构想各种名称这一点而外。在他的逻辑的每一部分，名称和言语都扮演极端重要的角色。他说，真与假，除了在使用言语的动物之间，没有任何位置，因为一个真命题无非就是这样一个命题，其谓词是主词作为其名称的每一事物的名称。“由此，如下观点同样可以推演出来，即第一批真理是由那些首先将名称加诸事物，或者接受了他人所加诸事物的名称的人们，任意制造出来的。因为（比如），人是一种生物为真，只是由于这个缘故即这个命题使人乐于将两个名称[8]都加诸同一事物。”真正宗教与鬼神迷信之间的差别无非在于国家认可前者而非后者。

唯名论者对于素朴理论的爱好同样可见于他这样的观点，每一事件都是运动，可感性质仅存在于可感存在物中，也可见于在他这一学说，人的行动根本上是纯粹自私的。

他的物质观值得注意，因为如今已知贝克莱曾经是霍布斯的学生，正如霍布斯坦承自己曾经是奥卡姆的学生一样。以下段落给出了他的观点：——

> 而至于那个为所有事物所共同具有，而哲学家们，遵从亚里士多德，通常称为materia prima，那就是说，原初之物的物质，它并非一个有别于所有其他物体的物体，也不是种种物体之一。那么它是什么呢？名字而已；然而并非一个毫无用途的虚名；因为它意指着这样一个物体概念，只需考察量度或广延，除此而外无需考察任何形式或其他偶性，而有接受形式和其他偶性的倾向。这样每当我们使用物体一般（body in general）这个名称时，假如我们用原初之物这个名称的话，那我们就算用词得当。因为如果有人，不知道是水还是冰何者在先，而要弄明两者中的哪一个是两者的物质（matter）的话，他就会乐于假定这两者均不是的某第三种物质；同样，要弄明一切事物之物质为何的人，也应该假定这种并非任何存在之物的物质。故而原初之物乃是虚无；因而除了量，他们并不归给它形式或任何其他偶性；而所有单一事物却均有其形式和确定的偶性。
>
> 因此原初之物即是物体一般，那就是说，普遍考察的物体，不是作为既无形式也无任何偶性的物体，而是除了数量，既无形式亦无任何偶性得到考察——那就是说，并不将其引入论证——的物体。（第118页）

英国哲学史上下一个伟大名字是洛克。他的哲学虽属唯名论，但绝对不是从逻辑观点看待事物。然而，在心理学中唯名论表现为感觉主义；因为唯名论就产生于采取这么一种实在观，即将思维中的任何东西都视为由感觉中的某物引起，而感觉中的任何东西又都由心灵之外的某物引起。而人所周知这就是洛克哲学的特点。他相信每一观念都萌生于感觉，萌生于他那（解释得相当模糊的）反省。

贝克莱无疑更多地承袭了洛克而非任一位其他哲学家的遗产。然而，霍布斯对他的影响是十分显著而又巨大的；而马勒伯朗士无疑也有助于他的思想。但是，他本性上是一个激进分子和唯名论者。他的整个哲学立足于一种感觉主义类型的极端唯名论。他从这样一个（假定已由洛克所证明的）命题，即我们心灵中的所有观念均无非内外感

觉的复制出发。而且，他坚持认为，感觉只能像在直接感知中本可能被给予的种种结合中那样得到复制。我们能想象一个没有头的人，因为在感官的本性里没有任何东西妨碍我们看到这样一个东西；但是我们不能想象一种没有任何音高的声音，因为在感知中此二者必然结合在一起。根据这一原理，他否认我们可能有任何抽象的一般观念，那就是说，否认心灵中可能存在共相；假如我想到一个人，那必然是个要么短，要么长，要么中等身量的人，因为假如我看见一个人，他必然属于此三类之一。在如今首次出版的《人类知识原理》导言的初稿中，他甚至如此激进，以致责难奥卡姆承认我们心灵中能够有一般词项；奥卡姆的观点是，在心灵我们有种种概念，这些概念自身都是单一的，但是许多事物的符号。[9]但大概贝克莱仅仅通过道听途说而知道奥卡姆的理论，而且或许认为他持有类似洛克的立场。洛克对于一般概念这个问题持有一种颇为独特的见解。他说：——

> 假如我们谨慎地反思之，就会发现一般观念都是心灵的虚构和发明，发现与其伴生的困难，而且并不像我们倾向于想象的那样招之即来。比如，构成一个三角形的一般观念（这绝不是最抽象、最概括、最困难者），难道不需要耗费某些心神，使用某种技巧；因为这样一个三角形必然既非菱形亦非矩形，既非等边、等腰，亦非不规则，而是同时既具有又不具这数种形状？实际上，这是某种不完善的、不可能存在的东西，是由数个既不相同又不连贯的观念的某些部分拼凑起来的一个观念。

对此贝克莱回应道：——

> 这里谈到了许多与抽象观念伴生的困难，以及其形成所需的心血与技巧。而举世公认需要心灵付出巨大的艰苦劳作才能将我们的思维从特殊对象身上解放出来，而使其升华至精于抽象观念的崇高思辨。从自然结果似乎将表明的一切看，像构成抽象观念这么困难的事情并非为交流所必须，因为形形色色的人对此都驾轻就熟。但是有人告诉我们，假如在成年人看来似乎显而易见，那仅仅是因为恒久而熟练的使用使然。如今，我欣然愿闻何时人们专心于克服这个困难。那不可能是他们成年

之后的事情，因为那时似乎他们尚意识不到这样的艰难困苦；因此，剩下的可能性就是，那是他们童年的事情。而在那么幼小的年纪从事架构抽象观念这样艰巨而又繁复的劳作，无疑会感到难以胜任。一对小伙伴，不能相聚嬉戏，吃糖果，夸饰物，聊趣事，却要首先将无数风马牛不相及之物连缀起来，以此在头脑中构想出抽象的一般观念，并将这些观念添加到他们所用的每一个普通名称——此岂非难以想见之事？

在他的私人笔记本里，贝克莱记着下面的话：——"备注：将致命打击进行到底，比如，在抽象问题上将洛克的一般三角形贯彻到底。"

这里确有精彩一击的机会，他果断出手。

从这种唯名论，他推演出了他的唯心论学说。而且他将如下一点表述得不容有任何怀疑的余地，即假如这个原理得到承认的话，则物质的存在必须予以否定。我们所可知甚或所思的任何东西都不可能存在于心灵之外，因为我们仅仅能思各种感觉的复制品，而这些感觉的复制品之esse（存在）就在于percipi（被感知）。换言之，我们无法思维一个未得感知而存在的事物，因为我们无法在思维中分开在感知中无法分开之物。的确不错，我能想到公园里有一棵树，四顾无人；但若无人想象到这棵树，我便无法思之；因为我清楚地意识到我总在想象之。以三段论表示：树木，山川以及所有可感之物都是被感知到的；而被感知的任何事物都是感觉；今若未被感知，则感觉便不可能存在；因此，任一可感之物都不可能存在于感知之外。心灵之外也不可能有相似于可感对象的任何事物，因为相似性这个概念无法分离于观念之间的相似性，因为观念间的相似就是感知中可给予的唯一相似性。观念只能是观念，而说什么可听之物可能与声音相似，可见之物可能与颜色相似，都是谬论。心灵之外的存在物既无法听到也无法看见；因为我们只能感知到心灵之内的感觉。据说物质存在于心灵之外。但是何谓物质？据说仅知其为物体的种种偶性的支架（supporting）；而"支架"这个词在这种联系中是个毫无意义的词。也没有任何必要假设外在物体。我们所观察者是我们有各种观念。如果

设定外在事物有什么用途的话，那就在于说明这个事实。但是姑且承认物体存在，也没有人能说这些物体如何可能影响心灵；这样非但不曾祛除困难，这一假说反而不过又制造出一个新的困难。

但是，尽管贝克莱认为我们不知道心灵之外的任何事情，他却绝不认为我们的所有经验都仅具魔幻性质。并非一切都是梦；因为有两样东西将经验与想象区别开来：其一是经验较优的鲜活性；另一且最重要的是其相互连贯的特点。经验的各个部分亲密无间、难分彼此、和谐一致，结果是我们能从过去推出将来。"正是这两样东西，"贝克莱说道，总而言之，"构成实在性。因此，我并不否认共同经验的实在性，尽管我否认其外在性"。这里我们似乎有了第三种崭新的实在概念，有别于我们曾认为分别具有唯名论与实在论特征的任一种实在概念，或者假如硬要将这一概念等同于其中之一的话，那么它便等同于实在论的观点。这样一种实在概念竟然出自如此极端的一个唯名论者之口，岂非某种完全出乎意料之事？依我们看，起码说，似乎确实需要这么一个概念以赋予贝克莱的理论一种常识神色，但这却是一派与其理论的其他部分全然不类的气色。这好像是从外边输入其哲学中的某种东西。我们立即会再来审视这一点。他接着说观念完全是懒惰而被动的。一个观念并不造就另一个，观念里没有动能和作用力。因此，由于观念之连续必须有某种动因，因而这一动因必然是精神。虽说并没有什么精神的观念。但是我却有对于我的精神作用的意识，他称之为随意唤出观念时我的主动性的意念（notion），因而就有了一种对作为主动存在者的自我的相对知识。但是有一种不依赖于我的意志的连续观念，那就是感知的观念。实在之物并不依赖于我的思维，而具有一种判然不同于被我感知到的存在；但是每一事物的存在（esse）都在于被感知（percipi）；因此，必然有实在之物存在于其中的某个异样的心灵。"因此，一如可感世界真实存在着这一点确定无疑一样，的确也有一个无限的全能的精神包容并支撑着这个可感世界，这一点同样确定无疑。"这就安置了一块通向贝克莱唯心论拱顶的

拱心石，并提供了一种心灵与外界自然之间关系的理论，相较笛卡儿的神助说，这一理论令人满意得多。曾经有人很中肯地评论说，一旦我们承认了笛卡儿的二元论，那么任何神的助理都既不能使事物影响心灵也不能使心灵影响事物，而是神力必须包揽这全部工作。贝克莱的哲学，跟众多的其他哲学一样，一定程度上说便产生于试图避免笛卡儿二元论所引起的困难。上帝，曾经创造了我们的精神的上帝，有能力直接在我们的精神中产生观念；而且出于他的智慧和仁慈，他以如此的规则性做此事使得这些观念彼此作为符号。因此，就有了自然规律。贝克莱虽未解释我们的意志如何作用于我们的身体，但是或许他会说，在某种有限的程度上，我们也可能在上帝的心灵中产生观念，犹如他在我们心灵中产生观念一样。但是仅仅作为观念的有形事物，仅就其在某个心灵中而言才存在。假如每一心灵都停止思考这一事物一段时间的话，那么在这段时间内它就会停止存在。其永恒存在因其作为上帝心灵中的一个观念而得以持续。至此我们便看清了刚才提到的实在理论是何其浮皮潦草地披挂在他思想的主干之上。假如一个事物的实在性就在于其与各种实在的总体相协调的话，那就完全无需夸张地说，只要不再想到此物，它就停止了存在。因为一个观念与经验一般的连贯性，压根不取决于它一直都现实地呈现于心灵。但是显而易见，当贝克莱说实在性就在于经验的关联时，他简直是根据他本人的意思来使用实在性这个词。一个对象之独立于我们关于它的思想是由它与经验一般的联系构成的，这一点他从未设想过。正相反，按照他的看法，那是由它在上帝心灵中的存在而实现的。因此，根据实在性这个词的通常意义，贝克莱的学说即是，可感事物的实在性仅仅栖居于上帝心灵中的这些事物的原型里。这是柏拉图主义的实在，并非实在论的实在。恰恰相反，既然这一学说将实在性完全从心灵中移出而置入感觉的动因中，既然就可感事物之为可感而言，这一学说否认其实在性（根据这个词的真正意义），所以，这显然是唯名论的实在论。历史上看，唯名论与柏拉图主义之间结盟曾经有突出的例

子。都有著作留存至今的阿伯拉尔和索尔兹伯里的约翰，大争论时代唯有的两个唯名论的维护者，都是柏拉图主义者；以及罗瑟林，著名的《流动的声响之警句》的作者，中世纪第一个带头关注唯名论的人，据说并据信（他的所有作品均已遗失）曾经是司各脱·埃里金纳的追随者，而埃里金纳乃是9世纪伟大的柏拉图主义者。两种学说的这种奇异结合的原因或许可以猜测一番。唯名论者，由于，如其所倡导的那样，将其实在如此绝对地与心理影响隔离开来，于是就使之成为某种心灵无法想象的东西；唯名论者造成了常常谈论的"心灵与自在之物之间的失衡"。而正是为了克服由此引起的种种困难，唯名论者才假定这么一个本体（noumenon），这个本体，因为完全不可得知，所以想象力就可能随意遨游，使其作为原型理念的流溢。实在由此重新获得了一种可知性，而唯名论所特有的种种困难也在某种程度上得到避免了。

在我们看来，贝克莱的唯心主义作品不曾备受欢迎，似乎不足为怪。这些作品含有大量健全性值得怀疑的论辩，这种论辩有点让人摸不着头脑，这一特点尤其令我们防不胜防。它们好像出自一个绝顶聪明、无比原创、活力四射但却完全缺乏训练的心灵。贝克莱倾向于从一类狂放极端的命题起论，而当这类命题将他引向他不愿承认的结论时，他又缓和之，却没有看到他的种种特许具有何其重大的意义。他直截了当地以如下假定开始他的人类知识原理，即除了各种内外感觉以及想象中对这些感觉的复制之外，我们的心灵中一无所有。这一假设远远超出了洛克；只有借助于哈特莱所创立的"心理化学"方可得到辩护。[10]但是不久我们就发现他承认种种意念（notions），而非观念（ideas），或感觉的复制，其中最令人惊异者是原因这一意念，对此他并没有为自己预留任何经验上予以解释的途径。再者，他虽然制定了这一原理，即我们不可能有这样的观念，在这种观念中，各种感觉以有别于经验中本可能出现的秩序或结合方式而得到复制；因而我们并没有任何抽象概念。但是他立即又承认，我们可能思考一个三角

形，不必在意它是等边的、等腰的还是不规则的；而并未反思一下，这种排他性的注意便构成了一种抽象。他之缺乏深入研究这一点还表现在，像他那样如此彻底地误解了物质假说的功能。他认为这一假说的唯一目的就在于说明我们心灵中观念之产生，他的思想为笛卡儿问题所盘踞。但是物质实体必须扮演的真正角色却是解释（或系统阐明）各种偶性之间的恒常联系。在他的理论中，这一任务由智慧而又仁慈上帝的完成，上帝以如此的规则性激动各种观念从而使得我们能够知道何所期待。这就使各种偶性的统一性成为一种理性的统一，而物质理论却使其成为一种不具有直接理性起源的统一。那么，问题在于，经验决定赞成哪一个，科学决定赞成哪一个？难道看来好像如此，即，在整个自然界，一切规则性均直接合乎理性，一切原因均属目的因；抑或好像乃是这样，即，种种规则性超越理性目的的要求，而由机械原因造就？而今，众所周知，科学普遍地敌视目的因，其作用要限定于特定的领域之内，而且科学还决定性地发现了宇宙中有不同于直接的理性规则性的另一种规则性。因此，科林斯·西蒙先生、弗雷泽教授和阿切尔·巴特勒先生为贝克莱主义所作的辩护，说什么贝克莱主义尤其适于与科学思想的融合，远远不可能是真实的。贝克莱的唯心主义要促进的那种科学将是这样一种，这种科学就在于说明每一种自然产品均为之而造。贝克莱本人关于自然哲学的评论表明他是多么难于同情自然科学家。这些评论应该全文引述；但限于篇幅我们只能摘引不连贯的一两句：——

劳神费力地用图形、运动、数量等等解释颜色或者声音的产生，定然是白费苦功……就引力或相互吸引这回事而言，因为它出现于许多事例中，一些人便由此马上宣布其为普遍的；宣称吸引与被每一物体所吸引是内在于所有物体中的本质属性……在这一情形里并没有什么必然而又本质的东西，而是完全取决于统治者的精神的意志，这一精神按照种种规律使某些物体相互分开或趋近，而与此同时使其他物体保持着固定的距离；而对某些物体，只要他看着便利，他则赋予一种完全相反的趋向，令其灰飞烟灭，……首先，当哲学家们探究任何有别于心灵或精神的自然的动力因时，显而易见，他们是在徒劳地自娱。其次，一旦考虑到全部的创世过程

都是一个智慧而善良的作用者的手艺这一点，那么，这似乎应该适宜于哲学家们利用其有关事物的目的因的思想（与某些哲学家所持观点正好相反）；而且我务必坦承，我看不到任何理由，为何指明自然事物所要适应的、当初以无言的智慧为其所设计的种种目的，不应该被认为是一条完全值得哲学家尝试的解释自然事物的有效途径。（第I卷，第466页）

阅毕此节，他的信徒们何以还能说出"物理学的真实逻辑是由他的体系所得出的首要结论！"这样的话呢？

至于那个如此经常地为贝克莱及其他哲学家所使用的论证，即如此这般的一个事物之所以不可能存在，是因为我们甚至连构成一个事物的观念这一点也无法做到，——比如，物质之所以不可能存在，是因为物质是一个抽象观念，而我们并没有任何抽象观念，——在我们看来，好像是一种需要极其谨慎运用的推理形式。假如我们能够具有一个正在追问的事物的观念，我们就将推出其存在，事实难道真是这样的吗？抑或并非如此？如若不然，那么直至发现了某种事物使得我们怀疑其存在为止，任何论证都并不必然反驳其存在。但是假如我们应该推出某物存在的话，假如我们仅仅可能构成某物的观念的话，那么我们为何要让心理之不足妨碍我们承认这个逻辑所要求的命题呢？假如这种论证曾在数学中（而贝克莱在数学问题上也同等不遗余力地倡导之）行之有效，假如有关负量、负数的平方根以及无穷小数的一切论证，都以我们不能构成这种事物的观念为由而被排除出这个学科的话，那么这门科学无疑就被简单化了，因为根本无法推进到更困难的问题而被简单化了。避免语言欺骗的较好规则是：诸事物实践上发挥着同一功能吗？那么便令其为同一语词所意指。其功能并非同一吗？那就令其区分开来。假如我曾学到一个莫名其妙的公式，总是触动我的记忆使得我在每一种特定的情形下行动，就跟我有一个一般观念一样，那么，将这样一个莫名其妙的公式与一个观念区别开来，能有什么益处呢？为什么要在这样一种意义上使用一个一般观念这个词，致使对于一切经验目的而言都相同的事物分离开来呢？[11]

贝克莱理论显著的前后不一遮掩了其唯名论原理现出其真实面目的，这种前后不一就在于他没有用同一方式对待心灵和物质。他所说过的所有反驳物质存在的话都可以用来反驳心灵的存在；而唯一妨碍他看到这一点的东西，就是洛克的反省，或内感知机能的模糊性。直到他出版了对其学说的系统阐述之后，才想到这种反驳。他在一篇对话中提到了这一反驳，但回答非常疲弱。休谟抓住了这一点，而且，予以展开论述，同时否认了心灵与物质的存在，坚决主张唯有现象存在。休谟的哲学无非就是贝克莱的哲学，加上所作的这一改变，并由一个更具怀疑论倾向的心灵付诸笔端。这位清白的主教生育了休谟；而正如休谟引发了每一派现代哲学这一点无人置辩一样，哲学史上，贝克莱在也应该占据一个远比通常指派给他的更加重要的地位。他的学说是洛克与休谟学说之间的中转站，或者必要的停靠点。

休谟的伟大之处在于这一事实，即他是那个敢于将其原则贯彻到其最终结论的人，而不管他所达到的结论的特点。但是他不曾任何其他哲学家也不曾以一种绝对彻底的方式阐发唯名论原则；而且可以有把握说，永远不会有人如此彻底，除非要将其归于荒谬。

我们应该就贝克莱的视觉理论置一词。这无疑是一篇精辟的推理佳什，而且本可能用作现代科学的基础。历史上看，那样的好运并未眷顾它，因为现代科学主要产生于德国，在那里贝克莱的名字鲜为人知、思想广受误解。我们可以公允地这样说，贝克莱教给了英国人这一视觉假说的一些最根本原理，这种假说如今逐渐普及，一个世纪之前其基本原理才为英国之外的世界其他地方所知。这就足矣；而其某些信徒所声称者却着实令人吃惊。一位作者说什么贝克莱的理论业已为一切思想流派的领袖们所接受！弗雷泽教授虽然承认贝克莱的理论在德国不曾引起注意，但是认为那是因为德国人精神太过先验以致不喜欢贝克莱的推理。然而，使经验主义理论备受欢迎者乃是赫尔姆霍茨而非其他任何人，他却这样说：“我们关于视觉现象的知识尚未如此完善以致只允许一种理论而排斥其他理论。在我看来，不同学者在不

同视觉理论之间所作出的选择，迄今为止更多是由其形而上学倾向而非种种事实所具有的任何有限能力支配的。”然而，最最优秀的权威们偏爱经验论假说；其基本命题，犹如贝克莱视觉论的基本命题一样，就在于，我们在视觉中所具有的各种感觉都是事物间关系的符号，需要通过归纳来发现对这些符号的解释。就对这些符号及其运用的详尽阐释而言，贝克莱表现出在这一项研究上的相当能力，尽管很自然地，在对这一问题的解释上，他与现代学者并没有太多的相似性。现代生理学家无不认为，贝克莱过分夸大了肌肉感觉在视觉中所扮演的角色。

贝克莱的视觉理论是联想主义心理学发展史上的重要一步。他认为我们有关身体与空间的一切概念都无非触觉（包括肌肉感觉）在想象中的复制。假如这一想法为真的话，那就将是心理化学的一个最最惊人的案例，那就是说，对于一个虽被感到但却与其他感觉混合在一起的感觉，我们无法通过一种简单的注意活动认知之。无疑这一理论曾影响了哈特莱体系的创立。

休谟的现象主义与哈特莱的联想主义大体上约于1750年前后同时产生。两者包含了当前英国“实证主义”的诸基本观点。从1750降至1830年——八十年——间，并没有任何特别重要的东西为唯名论学说添砖加瓦。这一时期之初，休谟降低了其早期激进主义的调门，斯密的《道德情感论》出版了。其后出现了普里斯特利的唯物主义，[12]但其中毫无新意；而正值这一时期的末尾，布朗的《人类心灵演讲录》出版。[13]那八十年里，最大的哲学团体乃是苏格兰常识学派。这一学派是一种虚弱的实在论反动，对此哲学史研究领域尚未有令人信服的解释。探讨一下，社会历史中是否发生了某种变化可以用来解释这一运动，将是一件令人好奇的事情。1829年出版的詹姆斯·穆勒的《人类精神现象分析》，着实又是一部伟大的唯名论著作。随后于1843年出版了斯图尔特·穆勒的《逻辑》。自此以后，这个学派再未产生任何名人名作；而且由于逐渐与一种较少形而上学色彩而更多属于研究方

法类型的经验论融合了起来，目前这段时间，这一学派很可能将会丧失其明辨性特征。其实，在斯图尔特·穆勒的著作里，唯名论色彩已经比古典作家黯淡了许多；尽管还明确无误地属于唯名论。

我们由此看到，今天的形而上学观念有多么大一部分乃是从很久远的早期时代遗传给我们的，而作为先哲之一的贝克莱，为这份遗产的增值，付出了与其他任一位先哲一样的劳苦。上一世纪的实在论哲学如今已丧失了其全部声望，除了最保守的心灵。而科学，一如哲学，也是唯名论一统天下。力的相互作用说，赫尔姆霍茨的发现，李比希与达尔文的假说，都有通过引申朴素机械论原理的作用来解释显然属于异类的熟知现象的这一特点，而机械论原理属于唯名论。要么，假如说这种种学说本身的唯名论特点尚不易察觉的话，那么起码要承认，我们可以注意到这些学说与唯名论的子女们——感觉主义、现象主义、个体主义和唯物主义——携手同行。必然与具有贬低道德倾向的种种学说相关的物理科学难以取信于人。但是假如我们持议，这些学说不会对一个真正理解它们的心灵产生这么一种效果的话，那么，我们就正在认可这一信念，并非基于经验，因为经验毋宁说在反驳它，而是基于我们的一般信念——实在为真者，信之为善，拒之为恶——的力量。另一方面，科学好像与某些哲学观日益密切地联系起来，但是其实二者之间并没有任何本质的类同关系，这样的假设也是可以容许的。不能认为历史排除了这种假设；而如今现存的科学实则远非唯名论者想当然认为的那样，其唯名论要素实则少之又少。威怀尔（Whewell）对科学的表象跟穆勒一模一样。[14]然而要找一个进入当今科学思想领域而不带唯物主义倾向的人，日渐成为一件不可能之事。只要尚存在唯名论与实在论之争，只要在我们这个问题上所持立场尚未由某种无可辩驳的证明所决定，而多少仍是一个倾向性问题，那么，一个人，若是他尚未丧失最起码的做人标准，一旦逐渐意识到这两种倾向的深远的历史纠葛，就将择一而信，而不能兼从两者，犹如不能同时侍奉上帝与玛门（Mammon）一样。[15]假如这两种冲动在

他心里中和了，那么其结果无非是他不复怀有任何理智动机了。事实上，并没有理由假定，就其本性而言，这个逻辑问题不易解决。但是走出困难的路径在于穿越像数学一样枯燥的荆棘丛生的科学迷宫。如今有了一种对数学的需求；数学有助于架设桥梁、驱动机械，因而专门研究数学成了某些人的业务。而拥有哲学则是奢侈的事情；哲学的唯一用处在于令我们感觉舒适安逸。哲学是打发时光的研究；而我们需要它以优雅、惬意、够味的形式供给。自然选择规律，作为供求规律在另一王国中的精确类比物，在培育知性的其他种种机能的过程中获得了最直接的效果，因为有心理能力的人们在生存竞争中获胜了；但是哲学活动的机能，除了以文艺形式，并无需求；因而一个困难问题，直至其呈现某种实践形式为止，便无望得到解决。假如某人有幸找到了解决办法，其他人便不再费神理解之。但是，尽管唯名论与实在论的问题植根于逻辑学的各种专业技术，其枝叶却遍及我们的日常生活。除了作为众多的个体，人类（*genus homo*）是否还有某种存在这个问题，乃是这样一个问题，即是否有某种比个人幸福、个人灵感以及个人生活更有尊严、更有价值、更有意义的东西。人们是否真有某种共同的东西，因而共同体要被认为即是目的本身，而设若如此，这两个因素的相对价值若何，乃是事关我们有能力影响其构成的每一公共机构的最根本的实践问题。

---

[1]指培根、笛卡儿以来的近现代哲学。——译者

[2]双星（double stars），又称binary star，在空间中视位置比较靠近的两颗恒星。由于两颗恒星彼此引力作用而围绕公共重心运动的，称为物理双星。远看彼此很靠近，实际上在空间相距很远，并不互相环绕的两颗恒星，称为光学双星。——译者

[3]死于1308年。

[4]Pierre Bayle，*Le Dictionnaire historique et critique*，1697.——译者

[5] Henry Hallam （1777—1859），英国历史学家。引语见View of the State of Europe during Middle Ages，第4版（伦敦，1869年），第684页。——译者

[6] What is thought in it.结合前文All thoughts are in signs，即指符号。——译者

[7]entia non sunt multiplicanda prœter necessitatem【“除非必要，勿增实体”】是圣普尔桑的迪朗杜［Durand de St. Pourçain（约1270—1334），法兰西主

教、神学家及哲学家。中世纪神学家托马斯·阿奎那的学说已成为多明我会的正统时，迪朗杜却主张，哲学家除了对教义真理外，对任何权威都应该依靠自己的推理得出结论。这种把推理与信仰严格分离的理论，动摇了经院哲学。迪朗杜还认为，世界上只有个别事物，无所谓类。——译者］的论证。但是有关经院主义的任一条给定的流行信息都可以确认为错误的。

[8]应为人（man）与生物（a living creature）。——译者

[9]奥卡姆与霍布斯之间的惟一差别在于，前者承认心灵中的普遍符号是自然的，而后者却认为它们仅仅遵循约定的语言。这一差别的结果在于，奥卡姆认为一切真理都依赖于心灵自然地将同一符号加诸两个事物，而霍布斯却持议，第一批真理由习惯确立。但是无疑两人都承认，现实中有某种东西，这种真理与之符合。但是贝克莱未明言的意思却是，根本上就不存在什么普遍的思想符号。由此将推出，既没有什么真理，也没有所谓判断，而只有口头或书面的命题。

[10]David Hartley （1705—1757），英国物理学家，哲学家。——译者

[11]从"避免语言欺骗"到这一节末尾，研究者认为是实用主义原理的雏形。——译者

[12]Joseph Priestley （1733—1804），18世纪英国神学家、自然哲学家、化学家。——译者

[13]Thomas Brown，*Lectures on the Philosophy of the Human Mind*，John Grigg of Philadelphia，1824.——译者

[14]William Whewell （1794—1866），英国科学家、哲学家。Max Fisch认为，威怀尔的科学逻辑思想对皮尔士有终生的影响。见Peirce，Semeiotic，and Pragmatism，第120、122等页。——译者

[15]Mommon指财神或贪婪之神。语出《马太福音》6.24。——译者

8.论符号特性

在下面这个写于1873年的简短手稿里，[1]皮尔士像在其作品的任何地方一样，清楚地表明他并非一个强调符号任意性的符号学家。每一符号，甚至对未来事件的预测，都与其所表象对象有一种“物理联系”。他在文中归给符号的三个特点——物质性、纯粹指示性应用以及诉诸心灵——同时符合1867年“新范畴表”中的三个范畴，他最终将这三范畴概括为第一性、第二性与第三性。手稿结尾再次肯定了皮尔士1868年《对于据称为人所具有的某些机能的质疑》一文中的主要观点，在那里他持议，即使我们的思维（“观念”）也具有符号的特点。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第3卷：第66—68页。

符号是这样一种对象，这种对象对于某个心灵而言指代着另一对象。我希望描述一下符号的特征。首先，跟其他任何事物一样，一个符号必须有属于它的一些性质，无论将其视为一个符号与否。所以，印在纸面上的词是黑色的，有几个字母拼写而成，而这些字母又有特定形状。符号的这种特点我称为其物质属性。其次，一个符号必须与其所意指之物有某种真实的联系，使得当这一对象呈现，或者正如这个符号意指其所是的那样时，这一符号将如是意指之，否则则不然。我的意思最好通过例证来理解。风向标是风向的符号。除非风使其旋转，否则它就不是风向的符号。每一符号与其对象间都会有这样一种物理联系。举一幅人物肖像为例。这幅画是其想要描画的那个人的符号。它之所以是那个人的符号，是由于它与那人相像：但这还不够——不能说任何两个相似的事物，其一就是另一个的符号，但这幅肖像之所以是那个人的符号，是因为它是仿照那个人画的而且表现着那个人。这一例子里的联系是一种间接的联系。那人的模样在画家的头脑里形成了某种印象，而这一印象成为某种动力，促使画家画出这样

一幅如其构思描画那样的图像，因此这幅肖像的模样实际上是其所要描画的那个人的模样所产生的效果。一个模样通过画家心灵的中介产生了另一个模样。再以就任一事实问题所作出的命题为例。这个命题由这个事实产生或决定。事实业已被观察到了，由此产生了对这一事实的感知，而这一感知转而使我们作出这个命题。然而这个事实或许并非是直接被感知到的。命题也可以是一个预言。在那种情况下就不能说随后的东西产生了先于它的东西，即这个预言，但是假如事件已经得到预言的话，那就说明对此事件的原因已经有了某种认识，而先于此事件的这同一个原因同时也先于产生这个预言的心灵的某种认知，因此在这个符号与其所指事物之间也存在一种实在的因果联系，尽管这种联系并不在于一个是另一个的结果，而在于两者都是同一原因的结果。我将符号的这种特点称为其纯粹的指示性应用。第三，一个符号要成为符号所必需的是，它应该被视为一个符号，因为只有对于那个如此考察的心灵而言它才是一个符号，而假如对于任何心灵而言它都不是符号的话，那它就根本不是一个符号。它必须首先以其物质属性，但同时也以其纯粹的指示性应用为心灵所知。这个心灵必须设想它是与其对象相联系的，如此才有可能从符号到事物进行推理。现在让我们看看符号之诉诸心灵意味着什么。它在心灵中产生某一观念，这个观念即是它乃所指之物的符号的观念。而观念本身也是一个符号，因为一个观念既是一对象又表象着一个对象。观念本身有其物质属性，这个属性就是思维中存在的感觉。这样，红与蓝仅在感觉中有差别。这种差别与外部世界里被称为红的事物与蓝的事物之间的区分毫无类似之处。那些外在事物之间的差别仅仅在于其粒子震动的速度。感官为了辨明这两种情形，在感觉中必然应该有某些差别，但是就感觉的差别而论，红的事物所产生的特别感觉之震波长点还是短点，完全无关紧要。凡看起来红的东西也可能看起来是蓝的，反之亦然，然而表象却会同等地忠实于事实。因此纯粹的感觉只是被认为符号的观念的物质属性。观念与其所表象的事物还有因果关系，否则，

便不会有真正的知识。乍看起来，就必然诉诸某个心灵而言，我们的观念与其符号相类似这一点并不十分明显。产生出某些其他的观念，在这些观念中，第一个观念事实上得到复制，除此之外，诉诸心灵便毫无意义，而且根据通常的心灵概念，观念一旦达到意识，这种相关性就完成了。然而我认为这是一个非常严重的错误。[2]

---

[1]这是一组手稿里的一篇。这组手稿一部分见CP7.313-358。《皮尔士作品集》第三卷以“Toward a Logic Book，1872—1873”为题全部收入，见W3：14-108。可以将这组手稿视为1878—1879年《科学逻辑例说》六篇论文的底稿。其重要性不言而喻。——译者

[2]这里所说“错误”的最简明而总括的说明见Max Fisch，*Peirce，Semeiotic，and Pragmatism*， pp.342-344。简单说，使符号学（即最广义的逻辑学）诉诸（个人的）心灵，犯了与心理主义逻辑类似的错误。从哲学基本立场上说，违背了皮尔士所坚持的实在论原则，有唯名论的倾向。——译者

9.确立信念

本文是皮尔士最著名的论文之一。"科学逻辑例说"六论的第一篇，文中并未直接谈论符号。然而论文却基于符号学。由于读者乃是普通大众，皮尔士没有深入论证支持其观点的理由。不太熟悉皮尔士其它作品的读者，或许会认为皮尔士这里之所以拒绝"内在的理性之光"作为一种确立信念的方法的动机，无非因为其在科学史上的糟糕记录。然而十年前在其青年时代论述符号学和心灵哲学的作品中，皮尔士即已不但怀疑了内省的用途，而且怀疑内省本身的可能性。皮尔士相信，借外在事实检验各种假说的科学方法，之所以已证明为是成功的，是因为其与符号实在论相一致，而这种实在论是他在科学史之外得出的结论。那就是说，思维或符号关系之所以是客观实在的，之所以可有效地用于理解自然，乃是因为这种关系具有与自然界的实在统一性。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第3卷：第242—257页。
原文发表于《大众科学月刊》第12期（1877年11月）：
第1—15页。

I

专心研究逻辑者之所以少之又少，乃是因为人人都自认为业已精通于这门推论的艺术了。但据我观察，这种满足仅限于人们自己的推理，而不能推及他人的推理。在我们的所有机能中，我们最后达到充分掌握进行推论的能力，因为这种能力不大像自然的天赋而更像长期而艰苦的艺术。其实践史会成为一部巨著的课题。中世纪的经院哲学家们，追随罗马人，将逻辑列为继语法之后小学生们所要学习的最早科目，因为非常容易。如他们对逻辑的理解，逻辑的确就是如此。在他们看来，逻辑的基本原则就是，一切知识要么基于权威，要么基于理性；而任何由理性所演绎出来的结论都最终取决于引自权威的前

提。因此，只要一个孩童精熟了三段论方法，那么，就可以认为其理智元件已经完备了。但是，对于一位13世纪中叶已具有近乎科学家的非凡思想的罗吉尔·培根来说，经院哲学家的推理概念好像只是获得真理的障碍。他看到，经验本身教给了我们一切——这一命题在我们看来之所以好像很容易理解，是因为一个明确的经验概念业已世代相续地传给了我们；而这一命题在他看来之所以也好像十分清楚，却是因为其种种困难尚未展现出来。他认为，林林总总的一切经验里边，最有教益者乃是内在启示，它教给我们许多外部感官绝对难以察觉的有关自然的事物，比如面包之化体（transubstantiation of bread）。[1]

四个世纪之后，更著名的培根，在其《新工具》一书的第一卷里，清楚地将经验解释为某种必须经受证实和反复检验的东西。尽管培根爵士的这一经验概念远远优于较早的种种经验观，但一个不敬畏于其冠冕堂皇之词的现代读者，却首先惊诧于其科学方法观之不足。只须做一些粗糙的实验，在某种空白表格里列出简要的结论，按规则浏览一下这些结论，划去被证伪的一切，填入备选项，如此，数年之后物理自然科学便大功告成——多么妙的想法！"他著论科学，俨然一位大检察官，"确乎如是。

早期科学家，哥白尼、第谷·布拉赫、开普勒、伽利略和吉伯，[2]采用了更像其现代同道的方法。开普勒所用方法是沿着火星经行的一系列位置画一条曲线；[3]而他对科学的最大贡献就在于，在人们心灵中造成了这样的印象，即如果他们希望改进天文学的话，这才是要做的事情；人们不要满足于探究一个本轮[4]系统是否比另一个好点，而要从各种图形入手并找出，事实上，这条曲线属于哪一种。他以无比的精力和勇气成就了这一点，循着（在我们看来）万难想象的途径在黑暗中摸索，从一个无理性假说到另一个，直至尝试了二十二个这样的假说以后，只因技穷，他倒在一个现代逻辑全副武装起来的心灵当初就会尝试的轨道上。

同样，每一部足以世代流芳的科学巨著，都提供了某种例证，证明其写作时代推理艺术之失足状态；而科学发展中的每一重要步骤也都是逻辑史上的经验教训。当拉瓦锡及其同时代科学家着手研究化学时，情况就是这样。老化学家的格言一直是，“lege，lege，lege，labora，ora，et relege。”（阅读，阅读，阅读，辛勤劳动，朗读，接着再阅读。）而拉瓦锡所用的方法则不是阅读和祈祷，不是梦想某种漫长而又复杂的化学反应过程会产生某种结果，木然地耐心付之于实践，终归失败后又梦想如果作出某种修正便会产生另一种结果，而将这最后的梦想当作事实公之于世：他所采取的方法是将他的想法带到实验室里去，用蒸馏器皿作为思想工具，通过操控实在之物而非言词幻想，从而提出了一个全新的推理概念，推理是一件人们眼睁睁可明见其进行的事情。

达尔文主义之争，根本上讲，乃是一个逻辑问题。达尔文先生主张将统计方法应用于生物学。在一门与生物学相距遥远的分支学科，气体分子运动理论里，也曾发生过同样的事情。尽管我们无法根据某种关于气体之构成的假说来说明任一特殊的气体分子的运动将会是怎样的，然而克劳修斯与麦克斯韦，通过应用概率论，却能够预测到，长期来看，如此这般一定比例的分子，在给定条件下，将获得如此这般的速度；预测到，每一秒钟，将会发生如此这般次数的碰撞，等等；而且还能由这些命题演绎出气体的某些属性，尤其是与其热量关系相关的属性。与此类似，达尔文，尽管无法说明在任一个案中，变异与自然选择的作用如何，却证明了，长期来看，这种作用将使动物适应于其环境。现存的动物形式是否由于这样的行为，否则的话这一理论又应该采取何种立场观点，这两点构成了一个事实问题与逻辑问题奇妙地相互交织的争论主题。

II

推论的目的在于，从对所已知之物的考察，发现我们尚未知的另一事物。因此，设若其为诸如从数个真实的前提产生出一个真实结论，而非相反的话，那么，推论就是有效的。这样，推理的有效性问题就纯粹是一个事实问题而非思想问题。设A为数个前提而B是结论，那么问题就在于，这数个事实是否真的如此相联系，使得如A在则B也在。如然，则推论有效；否则，无效。这里的问题绝对不在于一旦前提为心灵所接受的话，我们是否同样感到有一种接受结论的冲动。不错，一般而言，我们的确也能凭天性正确地进行推理。然而那是一种偶然情况；真的结论将依然为真，即使我们没有任何接受它的冲动；而假的结论依然为假，尽管我们无法抵抗信仰它的倾向。

无疑，我们主要是逻辑动物，然而并不完全如此。比如，我们中间的大多数人，生性即较逻辑所可证明者更加容光焕发、满怀希望。造化似乎如此弄人，以致若无任何事实可依，我们便快乐而自足；于是经验的效果就是连续不断地约束我们的希望与灵感。然而一辈子运用这种矫正措施也并不总能根除我们乐天的性向。希望未受任何经验遏制之处，我们的乐观主义就可能恣意生长。事关实践问题的逻辑性是一个动物所可能拥有的最有用的品性，因而，或许来自自然选择的行为；但是超出这些实践问题，于动物更有益者大概就是使其心灵充满令人愉悦而又欢欣鼓舞的景象，独立不依于其真实；因而，在不切实际的问题上，自然选择也许造成了一种谬误的思想倾向。

那决定着我们从给定前提进行一种而非另一种推论者，乃是某种心理习惯，无论这种心理习惯是与生俱来的还是后天习得的。这种习惯之好坏，要依其是否从真实前提产生出真实结论；而一个推论是否视为有效，并无关乎其特定结论之真假，而要依决定着这一推论的习惯是否是那种产生一般的真实结论者。支配着这种那种推论的特殊心理习惯，可以用命题表达，这一命题之真取决于这个习惯所决定着的种种推论的有效性；而这样一个表达式就被称为推论的指导原则。比如，假定我们观察到一只旋转的铜碟子，当被放置到磁铁的两极之间

时，便迅速趋于静止了，那么我们便由此推论说，对于每一只铜碟子，这种情况都会发生。这一推论的指导原则是，对于一片铜为真者对于另一片也真。这样一个指导原则对于黄铜比对于其他许多物质——比如，青铜——或许会更可靠一点。

或许可以写一本书来彰显这些推理之指导原则的极端重要性。但我们必须承认，这本书对于那种一门心思只想着实际事务，而行动又总是按部就班的人，或许无所帮助。这种人的头脑里所萦绕的是陈规俗套，而这些俗套，他于习练自家事务的过程中早已一劳永逸地学会应付了。然而假令某人冒险进入了一个不大熟悉的领地，或者进入了一个其行为结果并不总能得到经验检验的地方，那么，整个世界历史都分毫不爽地表明，值此时，处此地，即使最最精明的智谋之士也常常晕头转向，没头苍蝇般四处乱撞，然而非但无法找到接近目标的方向，甚至反而完全会缘木求鱼。此人就像一艘船驶入了公海，甲板上却无一人懂得航行规则。而当此情景，肯定会感到对推理之指导原则的某种一般研究很有用途。

然而，如果不首先作出某种限定的话，这个课题实在难以探讨；因为几乎任一事实都可以用作指导原则。但是事有凑巧，种种事实之间竟然现存有一条分界线，分界线这边全都是本质上绝对作为指导原则的一类事实，而在界线的另一边则全都是作为其他某种兴趣之研究对象的另一类事实。这条分界线位于，在我们提出某一结论是否由某些前提推出这样一个问题的过程中，必然要理所当然地予以承认的那些事实，与并未蕴涵于这个问题当中的那些事实之间。转念之间就会明白，当这个逻辑问题第一次提出来时，一类事实就已经被设定了。比如，这一问题蕴涵着，有怀疑与信念这样两种心理状态——从一种心理状态过渡到另一种心理状态是可能的，而思维对象保持同一，还蕴涵着，这一转换服从于一切心灵都一律要遵守的某些规则。既然这些事实是我们能有任何清晰的推理概念之前就必须预先已经知道的，因此，就不能设想探究其真假还会有多大益处。另一方面，从这一过

程观念本身所演绎出来的那些推理规则即是最本质的一些规则，这一点我们也易于信服；而的确，只要遵守这些规则的话，起码说，就不会从真的前提得出假的结论。事实证明，可从包含于这个逻辑问题里的种种假设演绎出来的结论的重要性，要比我们原来设想的更大，而这是由于一开始尚难以充分展现出来的种种原因。这里我要提到的唯一原因是，尽管不易看出，但实际上却是作为逻辑反思之产物的种种概念，与我们的日常思维纠缠在一起，常常是严重混淆的原因。比如，性质概念便是如此。性质就其本身而言绝对不是观察到的对象。虽然我们能看到某种事物是蓝的或绿的，然而作为蓝的性质、作为绿的性质却并非我们看见的事物；二者都是逻辑反思的产物。事实是，常识，或者刚刚从狭隘的实践层面浮现上来的思维，浸透了这种绰号为形而上学的学科通常要应用的糟糕的逻辑性质；而除了严格的逻辑训练之外，任何办法也无以清除之。

III

一般来说，我们知道何时想提问题而何时要下判断，因为在怀疑与相信这两种感觉之间有某种异样。

但是这种异样并非区分怀疑与信仰的全部。还有某种实践上的差异。信念指导我们的欲求并塑造我们的行动。阿萨辛教派，山中老人的追随者，[5]之所以常常奉其最轻微的命令就慷慨赴死，乃是因为他们相信，服从他便可保证永恒的幸福。假如怀疑一点的话，他们就不会那样行动了。虽然程度有差别，但每一信念都是如此。信仰感或多或少是某种可靠的指标，指明我们的天性有某种习惯确立起来了，而这种习惯将决定我们的种种行动。怀疑绝不会具有这样的效果。

我们务必也不可忽视第三点差异。怀疑是一种不安而又不满的状态，我们尽力使自己摆脱这种状态，并过渡到信仰状态；而后者是安详而又满足的状态，我们既不愿躲避这种状态，也不愿转而信奉其他

任何东西。[6]正相反，我们坚执不放的，不但是要信，而且只要信我们此刻确乎信奉者。

由此可见，怀疑与信仰都对我们产生实证效果，尽管是非常不同的效果。信仰不仅使我们立即行动，而是将我们置于这样一种状态，即当时机出现时，我们就将以某种方式行动。怀疑则丝毫不具有这类效果，而是直至其毁灭为止，总刺激我们行动。这使我们想到神经刺激以及由此产生的反射行为；而为了与信念类比起见，我们必须注意神经系统中所谓神经联系——比如，注意桃子的气味会产生令人垂涎的结果这一现象中的神经习惯。

IV

怀疑的刺激促发了一种达到信念状态的努力。我将这种努力称为探究，尽管必须承认这有时并不是一个非常贴切的称呼。

怀疑的刺激是努力达到信念的唯一直接动机。当然，对我们来说，信仰最好应该是这样，真的可以指导我们的行动，从而满足我们的欲求；而这种反思将使我们拒绝似乎并非如此形成因而难以保证这一结果的任何信仰。但是要做到这一点，唯一的途径就是创造一个怀疑以代替那个信念。因此，由于怀疑，努力开始，怀疑终止，努力结束。所以，探究的唯一目的就是排解意见。我们可以想象这一目的在我们看来还不够，我们所寻求的，不单是意见，而且是真的意见。然而将这种想象付诸检验，就会证明毫无根据；因为只要一个坚定的信念达到了，我们也就完全满足了，不管这个信念是真还是假。而显然，在我们的知识领域以外，任何东西都不可能成为我们的对象，因为任何东西，若不影响心灵，便不可能成为心理活动的动机。我们顶多只能坚持，我们所寻求的乃是一种我们将认其为真的信念。然而每一个信念，我们都认其为真，事实上，这样说不过是同语反复。

意见之排解是探究的唯一目的，这是一个非常重要的命题。这一命题一举扫荡了各种各样模糊而又错误的证明概念。这里可以注意到其中几个。

1.一些哲学家曾经想象，要开始一项探究，只需提出或写下一个问题，甚至建议我们以普遍怀疑开始研究！但是仅仅将一个命题改写成疑问式，并不能刺激心灵做任何努力去追求信仰。必须有一种真实的、活生生的怀疑，舍此一切论述都是无聊的胡扯。

2.一种十分普遍的观念认为，演证必须基于某些终极的、绝对不可怀疑的命题之上。这些命题，根据一个学派的说法，是具有一般性的第一原理；而按照另一学派的看法，则是第一感觉。然而，事实上，一项探究，要想具有那种完全令人满意的结果即所谓演证，就唯有从完全免受任何实际怀疑的命题开始。假如前提事实上根本未受到怀疑的话，那么，它们就无法比其实际上这样更令人满意了。

3.有些人似乎热衷于争论举世久已信服的观点。但是无法前进一步。怀疑一旦停息，集中于此问题上的心理活动也戛然而止；而假如心理还要继续活动的话，那就似无的放矢了。

V

假如排解意见是探究的唯一目的，假如信念的本性属于习惯，那么，我们为什么不该这样——采取我们所可能想象到的问题的任何答案，不断地反复念叨之，一门心思只想着可以促成这个信念的一切，并养成习惯，对可能打搅这一信念的其他一切都以轻蔑愤然的态度置之不理——来达到所欲求的目的呢？这种简单易行而又直截了当的方法确实为许多人所追求。我记得有人曾经劝我不要读某家报纸，以免其改变我对自由贸易的看法。“免得我陷入其谬误报道及不实之词的陷阱”，表达方式如是。“你不是政治经济学专家。”我的朋友说，“因此，极容易为这方面的谬论所骗。所以，如果读了这家报纸，就很可

能被误导而信奉贸易保护。但是你承认自由贸易才是正确的学说；而你并不希望信奉不正确的学说。”我业已十分清楚，这种制度是经过民主协商后采用的。更清楚的是，对犹豫不决的心理状态出乎本能的厌恶，膨胀为一种模糊的对怀疑的恐惧，使人们歇斯底里地紧紧抓住他们已经接受的观点。人们感觉到，只要毫不动摇地坚持其信念，就会心满意足。坚定不移的信仰还会令心灵极其平静，这一点也不可否认。的确，这种方法也可能引起某些不便，比如，如果某人执意相信火不会烧伤他，或者相信要是不用胃唧筒（stomach pump）进食的话，他就会下十八层地狱，就是如此。虽说会有不便，但是采用这种方法的人不会让这种不便大于其便利。他会这样说，“我毫不动摇地坚持真理，而真理总是有益的。”而多数情况下也确乎很可能是这样，此人由其平静的信念所获得的快乐超出此信念之欺骗性所引起的任何不便。这样，假如死亡真的是灵与肉之毁灭的话，那么相信死后肯定会直接进入天堂的人，假定他在今生遵行了某些严格戒律，就享有一种不会有丝毫失望追随的廉价的快乐。谈论宗教话题时，类似的权衡似乎对于许多人也有其分量，因为我们经常听到有人说，“噢，我不会相信这个，因为如若我相信的话，我会受天谴的。”当一只鸵鸟，因为危险迫近，便埋头于沙地之中时，很可能就采取了这种最满意的做法。它躲避危险，然后平静地说，没有危险；而且，假如它完全确信地感到没有一点危险的话，那它何必伸出头来张望呢？终其一生，一个人可以始终如一地对有可能促使其改变意见的一切视而不见，只要因此而成功了——其所采用的方法，基于两条基本的心理学规律——那么，我就看不出有什么论证能反驳他如此行事。如果反驳说，其程序乃是非理性的，那将是自我中心主义的文不对题，因为那无非是说，他确立信念的方法不同于我们的方法。他并不自诩其理性，而且，实际上，还常常以轻蔑的口气谈论人类的虚弱而空幻的理性。因此随他想好了。

但是这种可以称为固执己见的确立信念的办法，在实践中将不能坚守其阵地。社交的冲动反驳之。采用这种方法的人会发现，其他人与他的想法不同，而且在某一神志较为清醒的时刻，易于猛然醒觉，那些人的意见完全跟他自己的意见一样好，而这种突然的觉醒会动摇他对其信念的信心。其他人的思想、感情可能与他自己的思想、情感等值这样一个观念，不但是崭新的一步，而且是极其重要的一步。这一观念发自人心中一种难以抑制的强烈冲动，即不能冒毁灭人类种族的危险。除非自己做隐士，我们的意见必然相互影响；于是问题就变成不单单是在个人心中，而且是在共同体之中，如何确立信念。

那么，令国家，而非个人的意志活动起来。令我们创立一种制度，将这一制度的目的设定为保证正确的种种学说于人民的注意面前，永远重复这种种学说，用这些学说教育青年人；同时有权力防范教导、提倡或表达种种相反的学说。驱除人的认识里一切可能导致心灵改变的原因。令人们蒙昧不化，以免他们学会某种理性从而以不同于目前的思维方式思维。令人们的激情成为应征入伍的战士，从而可能以愤恨与恐怖的目光看待隐秘、反常的意见。然后，再令所有拒不相信这种已确立信念的人们因惊恐而沉默。令人民驱逐并严惩这种人，对嫌疑人士的思维方式予以裁判，而一旦发现其犯有违禁信仰的罪过，便施以严惩。如果完全的一致无法以其他途径达致，则杀尽所有不按某种方式思维之人，历史已经证明这种做法是一个国家排解意见的非常有效的措施。假如缺乏这样做的权力，那就拟出一份意见表，尽管任何有起码独立思想的人都不会赞同这份表格，但可以要求充满信仰的人们接受这一切命题，以便其尽可能彻底与世界上其他人的影响隔离开来。

这种方法，自远古时代起，就一直是支撑正确的神学与政治学说，维护其普世或正统性的主要手段。在罗马，尤其如此，这一方法自努马·庞皮利乌斯时代一直实行到庇护九世时代。这是历史上最完美的例子；然而凡有僧侣之处——而没有僧侣便没有宗教——就或多或

少总要使用这种方法。哪里有贵族，哪里有行会，哪里有某一阶级的人们的任何性质的协会，只要其利益取决于或假定取决于某些主张，哪里就不可避免地会发现这种社交感之自然产物的踪迹。暴行总伴随着这种制度；而当这种制度得到贯彻实行，在任一位有理性的人眼里，暴行就演变为最恐怖的暴政。也无须吃惊于竟会发生这样的事情，因为一个社会的官吏并不感到为仁慈之故而放弃这个社会的利益——犹如可以放弃其自己的私人利益一样——这种行为是合法的。因此，很自然的，同情与友情于是产生了最残酷无情的权力。

在评判这种可称为威权的确立信念的方法时，首先，我们务必承认其相对于固执己见方法之无比的精神与道德上的优越性。其成功是无比巨大的；而且，事实上，它曾经一再产生最辉煌的结果。仅就其所造就的将石头垒在一起而形成的建筑——比如，在暹罗、埃及、欧洲等地的建筑——而言，其中许多建筑之雄伟壮观，自然界的最伟大杰作都难与媲美。而且，地质纪元年代除外，任何时期都没有像用这种集体信念度量的时期这么漫长久远。假如更仔细地考察这个问题，我们会发现，其种种信条无一永久不变；然而这种改变是如此缓慢，以致个人的一生难以察觉，因此个人感觉上看，其信念乃是确定的。所以，就人类集体而言，或许没有比这更好的方法了。假如做理智的奴隶就是人类最高尚的动力，那么，他们就该当世代做奴隶。

但是任何制度都无法掌控每个国民的意见。只有数位要人的意见可得关注，而对于其他人的心灵，则必须听任自然原因发挥作用。只要人们身处这样一种文化环境即一种意见并不支配另一种意见——那就是说，只要不捕风捉影、妄加推断的话，那么，这种缺陷就未必成为失势之源。但是在完全由僧侣统治的国家里，会发现某些人被推举到那种状况之上。这些人具有一种眼界更广远的社交感；他们看到，其他国家及其他时代的人所持有种种的学说，与他们自己生来信奉的学说大相径庭；于是猛然醒悟，只是由于他们所受教育以及囿于其中的生活习俗与社会联系这种种偶然情况，才导致他们具有差别不大的

信念。而坦诚使其无法抵御这样的反思，没有理由认为自己的观点比其他国家、其他世纪的人们的观点有更高价值；于是心中开始产生了怀疑。

这些人还会进一步感到，诸如此类的怀疑必然涉及到其心中的每一信念，这些信念好像要么是由他们自己，要么就是由那些创造流行意见的人随心所欲决定的。因此，固执地坚持一种信念，任意地将一种信念强加于他人，这两种做法都必须放弃，必须采用一种崭新的排解意见的方法，这种新方法不仅将产生信的冲动，而且要确定要信的是何种主张。幸勿阻遏自然偏好的作用，而后，在自然选择的影响下，让人们经过充分商讨，从而兼顾问题的各个方面，逐渐发展出与自然动因相协调的信念。这种方法类似于艺术概念由以发育成熟之路。其最完好的例子可见于形而上学的历史中。这类体系通常不基于任何观察到的事实，起码对事实的依赖程度不太高。这种体系之所以得到采用，主要是因为其基本命题似乎“合乎理性”。这是一个很贴切的说法；其意思并不是说那符合于经验，而是说我们感到自己倾向于相信之。比如，柏拉图觉得天球相互间的距离要与产生和弦的琴弦之不同长度成比例这一点合乎理性。许多哲学家通过类似考察得出了其哲学的主要结论；但是，这只是这种方法所采用的最低级、最不发达的形式，因为很清楚，另一个人可能觉得开普勒的理论，即天球与有不同的正多面体内接外切的球体成比例，更合乎他的理性。然而各种意见的冲撞不久就将引导人们立足于远更具普遍性的偏好。比如，试以人仅仅自私地行动——那就是说，以一种而非另一种方式行动将给予人更大的快乐——这一学说为例。此说虽并非基于世上的任何事实，但却已广为接受为唯一合乎理性的理论。

从理性观点看，这种方法远比我们前文所述的两种方法更明智、更高雅。但是其缺陷也最明显。这种方法使探究变成某种类似于趣味发展的东西；然而不幸的是，趣味或多或少总是一个时尚问题，故而形而上学家们从未曾达到过任何一成不变的同意，而是自古至今，一

直像钟摆一样，在更富唯物色彩与更具精神气息的两种哲学间前后摇摆。因而我们便从这种一向称为先验的方法而被迫转向，用培根爵士的说法，一种真实的归纳。虽然我们已由考察得知，这种先验的方法乃是某种有望使我们的意见摆脱偶然无常因素的东西。但是发展变化，尽管是一个消除某些随机条件之影响的过程，却也不免强化了其他随机条件的影响。因此，这种方法与权威方法并无实质差别。政府可能对我的信念放手不管；表面上看，可以听任我，比如说，完全自由地在一妻制与多妻制之间做选择，而如果只诉诸我的良知的话，我本也可以得出结论，后一种做法就其自身而言是淫荡的。但是，当我看到，在一个像印度那样具有高度文明的民族中间，传播基督教的主要障碍竟然是确信我们对待妇女的习俗不道德，我不禁明白，尽管政府并不干预，情感的发展却极大程度地由偶然原因决定。如今，有些人（我必须假定，本文的读者里边就会发现这种人），一看到他们的任一信念乃是由某种无关乎事实的条件所决定，打那一刻起，便会不仅口头上承认这一信念可疑，而且会体验到一种对于此信念的真实不虚的怀疑，因此这就不再是一个信念了。

因此，为了消除怀疑，就有必要找到一种方法，以此方法，信念便可能由绝不带有人类性情的东西，而是由某种外在的永恒之物——由某种绝对不受我们的思维所影响的东西所产生。某些神秘主义者想象在其从天而降的灵感中有这样的方法。但那无非是固执方法的一种形式，据此方法，作为某种公共之物的真理概念尚未展露。如果按照我们所理解的外在一词的意义，那么，我们所谓外在的永恒之物就不是外在的，假如将其限定于对个人的影响的话。外在的永恒之物必须是某种要么实际影响着，要么可能影响每个人的东西。而且，尽管这些影响必然像个体条件那样是多种多样的，然而这种方法却必定如此，即每个人的最终结论都是同样的。这就是科学的方法。其基本假说，若以更熟悉的语言转述的话，就是：有实在之物，其特点完全独立于我们关于它们的意见；那些实在性按照固有规律影响我们的感

官，而且，尽管我们的感觉如同我们与对象的关系一样千差万别，然而，通过对感知规律的运用，我们就可以借助推理而确定事物实际上如何，而任何人，假如对此有充分经验与足够理性的话，就会得出一个真实的结论。这里所涉及到的崭新概念是实在概念。或许有人要问，我何以知道有某种实在之物呢。假如这个假说就是我这里所提倡的探究方法的唯一依据的话，那么，我就不能反过来用我的探究方法来论证我的假说。所以。我要这么回答：1.假如说并不能认为科学研究证明了有实在之物存在的话，起码也不会得出相反的结论；然而这种方法与其所立足的概念却依然谐和。因此，其实践必然不会引起对此方法的任何像其他三种方法那样的怀疑。2.产生任一种确立信念的方法的感觉，都是不满于两个对立的命题。但是这种感觉已经含有一个模糊的承认，即承认有某一事物，一命题与之相符。因此，要么任何人实际上都不能怀疑有实在之物，要么，假如有人怀疑的话，那么，怀疑就不会是不满之源了。因此，这种假说就是每个心灵都承认的假说。这样，社交冲动并不会使我怀疑之。3.每个人都将科学方法运用于极其众多的事物上，而仅当不知道如何应用时才不用。4.不仅这种方法的实践经验从未令我对其产生过怀疑，而且恰恰相反，科学研究在排解意见方面业已取得了极其辉煌的胜利。这四点就解释了我不但不怀疑这种方法，也不怀疑这种方法所预设的那一假说；既然不但我没有任何怀疑，而且相信我所能影响的其他任何人也都不会有什么怀疑，因此，在我看来，就此再多说什么，就纯属废话了。如果有人对此真有一种生动的怀疑的话，那么，就留给他考察好了。

描述科学研究方法是这一论丛的目的。眼下，我只有篇幅谈一下科学方法与另外几种确立信念的方法之间的几点差别。

这是四种方法里边唯一一种表明对错之分的方法。假如采取固执的方法，自我关闭以免受到任何影响，那么，凡是我认为必须去做的任何事情，据此方法，就都是必须的。用权威的方法亦然：为达到其目的，国家可以尝试用一些手段扑灭一段，而这些手段，从科学观点

来看，却似乎十分不划算；但是对那种方法的唯一检验标准就是国家所想的，所以不可能错误地采取此方法。用先验的方法亦然。先验方法的实质就在于如人们所倾向于思维的那样而思维。所有形而上学家肯定都会这么思维，然而却可能倾向于相互判断为悖谬倒错。黑格尔的体系承认每一种自然的思维倾向都是合乎逻辑的，尽管肯定要被相反的倾向所扬弃。黑格尔认为，这种种思维倾向的连续系列形成一个规则的体系，其结果是，长时期地左右摇摆之后，意见最终将归于正确。而形而上学家们的确终于获得了正确的观念；黑格尔的自然哲学体系宽宏大度地表现着当时的科学；我们可以肯定，凡科学研究已经消除怀疑的一切，目前都会在形而上学家那里得到先验的演证。但是如果采用科学方法，情形就并非如此。尽管我可以由所知所见的事实开始，推进至未知；然而我这样做所遵循的规则，却可能并非如探究将要证实的那样。是否真的遵循了这种方法的检验标准，并不是直接诉诸我的感情与目的，恰恰相反，这个检验标准本身即涉及这种方法的运用。因此，标准在于，无效推理与有效推理一样可能；而这一事实就是逻辑之实践方面的基础。

这并不是说相对于科学方法而言，前三种排解意见的方法就显不出任何优势。正好相反，每一种方法本身都有其某一方面的特殊便利。先验的方法以其满意的结论著名。这一方法的本性就是采用凡我们内心向往的任何信念，而且也真有某些满足人类虚荣心的阿谀奉承之词，我们大家都生而取信，直到一个又一个铁的事实将我们从美梦中唤醒为止。权威方法总能统治人类群体；而国家里握有各种操控权的人们，绝不相信危言耸听的推理不该以某种方式予以镇压。假如言论自由要摆脱更严厉的限制的话，其时意见的齐一性就将由道德恐怖主义保全，而社会名流都会衷心拥护这种道德恐怖主义。遵循权威方法乃和平之路。某些不从可以允许；而另一些（被视为不安全的）则须严禁。这类做法在不同的国家、不同的时代虽有所不同；但是无论身在何处，要是让人知道你真的持有一种违禁信仰的话，那就可以肯

定你会受到虐待，这种虐待虽不像追捕一只狼那么野蛮，但更处心积虑。这样，人类最伟大的理智恩师过去不敢，现在也不敢，表达其全部思想；于是一缕怀疑的阴影潜滋暗长笼罩在被认为对社会安全极端重要的每一主张上。匪夷所思的是，困扰并非全都来自外面；而是一个人自我折磨，而且常常极其痛苦地感到自己竟然开始相信一些从小以厌恶之情视之的主张。因此，平安为念同情为怀的人们，又会感到这样一种难以抵御的诱惑，要将其意见托付给权威。然而我最羡慕的是固执的方法，因为其力量，因为其简朴，因为其直截了当。追寻这种方法的人以其决断的性格著称，而这种性格与这样一种心理习惯非常协调。这种人不会浪费时间决定需要什么，而是像闪电一样攫住首先出现的任一选择，坚持到底，无论发生什么事情，都没有一刻的优柔寡断。这是一种辉煌的品性，通常伴随着流星一般的功名。谁也不可能不嫉妒这么一个能够抛开理性的人，尽管我们知道最终的必然结局如何。

上述就是其它三种排解意见的方法所具有的胜过科学研究的优点。一个人应该充分考察这些方法；而后却又应该考虑到，他所希望的毕竟还在于其意见符合于事实，而没有理由认为这三种方法的结果何以能达到这一点。产生这种效果是科学方法的特长。他必须基于这种种考虑而做出选择——这一选择远远不止于采纳任何理智的意见，这一选择是判决其一生的决定之一，这一选择，一旦做出，他要忠贞不渝。习惯的力量有时会使人坚守种种旧的信念，即使时过境迁，人们已经看到这些信念并没有任何健全的依据。然而对这种情形的反思将克服这些习惯，因而应该充分重视反思的力量。人们时常畏于这么做，畏于抱有这么一种想法，他们总感到毫无根基的信念竟会是健康的。但是让这些人设想一种虽与其自身不同然而类似的情形。让他们自问，对于一个迟疑于放弃其关于两性关系的陈腐观念的改革派穆斯林，或者对于一个仍然畏于阅读《圣经》的改革派天主教徒，将作何评论呢。这些人应该充分全面地考虑问题，清楚理解新学说，然后全

心全意地拥护之——难道他们不要这么评论吗？然而，至关重要的是要考虑到这一点：比任何特殊信念更健康的是信仰的诚实，而出于害怕其可能最终被证明为陈腐就避免寻找任何信仰的根据，这种做法既毫无益处也有违道德。一个人，尽管承认却有真理这样的事物，尽管承认真理与谬误的区分无非在于这一点，即如果依真理行动，我们就将达到目的而不会迷失，而后，尽管信服了这一点，却又不敢认识真理，反而试图逃避之，这确乎是一种很可怜见的精神状态。

是的，其他方法确实有其优点：清醒的逻辑良知确实使我们有所牺牲——正如任何美德，正如我们珍爱的一切，都会使我们做出巨大的牺牲那样。但是我们不该企望其为异样之物。一个人的逻辑方法的天赋应该像他百里挑一的新娘一样得到热爱、得到敬重。他无需蔑视他人；正相反，深深地尊敬他人，更显出对她的尊敬。然而她是他的唯一选择，而且他知道他做了正确的选择。既经选择，他就要为她工作，为她奋斗，无怨无悔地承受打击，希望可以做出同样绵密而又猛烈的还击，并从这种战斗的腾腾烈焰中汲取灵感与勇气，努力做一个配得上她的骑士和勇士。

---

[1]面饼与葡萄酒经祝圣后变成基督的体血。——译者。
皮尔士由此提出了一种有别于集中注意的另一种抽象法，即化体抽象。

[2]吉伯（William Gilbert，1544—1603），英国物理学家，磁学研究的先驱。主要著作有《论磁石、磁体和地球大磁石》。——译者

[3]不尽如此，然而用寥寥数语概括起来近乎如此。

[4]本轮（epicycle）。古希腊的天文学是用几何系统来表示天体的运动。柏拉图创立了同心球宇宙体系；而亚历山大学派则发展出本轮、均轮或偏心圆体系。本轮、均轮学说由托勒密发展完备，根据其地心说，地球是不动的中心，太阳和行星绕地球转动，每个行星在一个小圆上作等速运动，这个小圆叫做“本轮”。又假设本轮的中心在一个大圆上绕地球作等速运动，这个大圆叫做“均轮”。这一学说统治天文学界一千四百余年，直到哥白尼学说出现后，才被逐渐抛弃。——译者

[5]阿萨辛教派（Assassins），在阿拉伯语中原意为服用“阿萨辛”（即大麻叶）的人。一称“尼查尔派”。伊斯兰什叶派的伊斯玛仪派的一支。11世纪末，哈桑·本·萨巴所创的一个宗教恐怖团体。因该派人员经常在暗杀前服用大麻叶，故称。后亦有“暗杀派”之称。埃及法蒂玛王朝哈里发穆斯塔西尔（1035—1094在位）去世时，次子穆斯塔尔里（1094—1101在位）在宰相阿富达尔（1066—1121）的支持下，取得王位，长子尼查尔逃亡亚历山大举兵反抗，战败被俘，据说被毒死狱中。以哈桑·本·萨巴为首的叙利亚和波斯的伊斯玛仪派，仍效忠尼查尔，并在波斯西北部的阿拉穆

特山建立城堡要塞（公国），组成"菲达伊"（意为奉献生命者）。哈桑秘密抚养尼查尔的幼子以为旗号，创立此派。首领称为"谢赫"，因据有山中城堡，故又称"山中老人"。1094年此派首领哈桑·萨巴攻占伊朗的阿剌模忒城堡，他以此为大本营，指挥一群狂热的恐怖分子以及潜伏在敌人营垒中的无数特务。这些人暗杀阿拔斯王朝的许多文武官员和几个哈里发。12世纪初，他们的恐怖活动扩展到叙利亚。1256年旭烈兀率蒙古军攻陷阿剌模忒，将阿萨辛派的巢穴捣毁。其在叙利亚的城堡亦被马木路克苏丹拜巴尔斯一世攻占。该派告衰。但在叙利亚、伊朗和中亚地区，现在仍有一些信徒。——译者

[6]我这里所说的并非由于种种其他冲动的介入而偶然产生的各种次要效果。

10.如何澄清观念

“科学逻辑例说”六论的这第二篇（第三篇到第六篇可见《查尔斯·皮尔士作品集》，第3卷：第276—338页）中，皮尔士表述了其后来著名的实用准则：思维的意义唯有通过考察这一思维的可设想的实践效果才能澄清。跟上一篇论文一样，尽管“符号”一词并没有出现，但论述却基于其符号实在论，基于其这一观点，即一切思维都在需要推论性解释的感同身受的（visceral）符号中，而不是在笛卡儿所说的那种只要假定其在心灵中足够“清楚明白”、其意义便直接可知的脱离体质的观念中。这样，皮尔士就将思维比作由一系列音符组成的乐曲，虽然每个音符都瞬间直接地呈现于意识。然而旋律却是间接得知的。旋律并非一下子呈现，而是依赖于对不再显现于意识的各个音符间关系的解释。犹如间断的音符之于音乐，身体感觉之于思维亦然。大部分已逝去因而并不直接显现于意识的种种感觉，要通过一种解释关系才能获得意义。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第3卷：第257—276页。原文发表于《大众科学月刊》第12期（1878年1月）：第286—302页。

I

凡研究过普通现代逻辑论著者，无疑都会记得清晰的（clear）与晦涩的（obscure）概念之间以及明确的（distinct）与含混的（confused）概念之间所作的两个区分。这两个区分沉睡于书本中至今已近乎两个世纪，既无所改进也无所修正，逻辑学家们一般将其视为其学说中的珍宝。

一个清楚的观念被定义为这样一种观念：已得到如此深刻的领会以致每当遇见都会认出来，而不至于将其它观念与其弄混。而如果缺乏这种清晰性的话，那就要称为晦涩的。这是颇带点技术性的哲学术

语；然而，既然这里所定义的正是清楚性，因此我希望逻辑学家将其定义下得稍微直白点儿。无论其可能以多么深奥的面貌出现，也绝不会认不出一个观念，而且在任何情况下都不会将其与另一观念相混淆，这确乎意味着这个世界上难得一遇的神奇能力与清晰理智。另一方面，不过时常与这个观念碰面，故而熟悉，故而在日常事务上毫不犹豫地认出之，却又似乎不大配得上清楚领会这么亮的称谓，因为那终归不过意味着一种可能完全错误的主观感觉上的熟练。然而，据我看，当逻辑学家谈论"清晰性"时，意思也不过就是如此熟悉于一个观念，既然他们认为这一特征价值并不太大，还需要补充以另一特征，他们称为明确性。

一个明确的观念被定义为一个无处不清楚的观念。这是技术性语言；逻辑学家所理解的观念内容，乃是凡包含于此观念之定义中的任何东西。因此，在他们看来，如果我们可以抽象术语给出一个观念的严格定义，那么这个观念就被明确地把握了。到此，专业逻辑学家们留下了这个课题不再论述；而假如这不是这么一个惊人的例子，说明他们如何虚度理智活动的光阴，如何冷漠地无视现代思想机制，而从未梦想过用其经验教训以来改进逻辑的话，我本来也不愿用他们必然要说的东西麻烦读者。易于表明，熟悉的使用与抽象的明确产生完美的理解这一学说，仅仅在久已绝迹的哲学中有其实际地位；而如今却到了这样的时代，需要阐明获得进一步完美的思维清晰性的方法，犹如我们见贤思齐的现代思想家们所使用的方法。

当年，笛卡儿着手重构哲学，其所采取的第一个步骤就是（理论上）允许怀疑论，由此摒弃了经院哲学家们将权威奉为真理之最终源泉的做法。这一步走完之后，他开始寻找真理的更自然的源泉，并声称在人类心灵中找到了这一源泉；于是，他便以最简捷的途径，如我在前一篇论文中所描述的那样，从权威方法过渡到了先验方法。自我意识将为我们提供根本的真理，并决定何种信念合乎理性。但是显然，由于并非一切观念都是真的，因此他指出，观念之不谬的首要条

件在于必须清晰。貌似清晰的观念与真正清晰的观念两者之间的区别，他则从未考虑过。既然像他那样信赖内省，甚至信赖对外在事物之知识的内省，因此勿怪，他何以会质疑有关我们自己心灵的内容的证据呢？然而，我想，由于见到看起来头脑非常清醒、态度非常自信的人们，却就一些基本原则持完全相反的意见，因此他不得不进一步主张，单是清晰还不够，观念尚需明确，就是说，我们对其无任何不清楚之处。所谓明确，他的意思或许是（因为他没有严格地解释自己的意思），观念必须经受辩证考察的检验；观念必须不仅初看起来好像清晰，而且无论论证进行多久，也绝不会表明其与晦涩有关。

这就是笛卡儿的区分，而且我们看到这一区分正是其哲学之真谛。这一区分多少由莱布尼茨加以发展。这个伟大而怪异的天才，洞见与失察一样耐人寻味。一套机械，若不供给某种形式的动能便无法永远工作，这在他看来是一件显而易见的事情；然而他却不理解，心灵这台机器只能转换知识，绝对不能创造之，除非供以观察事实。这样他就不曾击中笛卡儿哲学的要害，这一要害在于，承认在我们看来完全自明的命题，乃是一件我们情不自禁的事情，不管这么做合乎逻辑还是不合乎逻辑。莱布尼茨并不以这种方式看待这个问题，而是试图将科学的第一原则还原为若不陷入自我矛盾就不可否认的公式，因而显然未意识到其立场与笛卡儿的立场之间的重大差异。这样他便退回到旧逻辑学的俗套，而首要的一点就是，抽象定义在其哲学中扮演了重要角色。因此，很自然就出现了这样的结果，虽然看到笛卡儿的方法难以应付这一困难，即我们自认为似乎很清楚地领会的观念，事实上却非常朦胧，他也想不出更好的补救策略，只能要求为每一重要术语下一个抽象定义。因此，在采用清楚的与明确的观念这一区分时，他把后一特征描述为对于定义中所包含的每一概念的清楚把握；而从此以后教科书便都复印他的这一描述。即使今后，一再褒扬他这种幻妄的体系也无虞。因为反正通过分析定义永远也不可能学到任何新东西。话虽如此，但我们现存的种种信念却可以借此程序而整齐有

序，而秩序是思维经济的一个本质因素，犹如是一切其它事物之本质要素一样。因此，可以承认，教科书如此写是正确的：熟悉一个观念是达到清楚把握的第一步，而定义之是第二步。但是，因为完全略而不谈任何更高层级的思维明晰性，这些教科书只不过反映了一种百年前已被推翻的哲学体系。这个交口称赞的"逻辑装饰品"——清晰与明确学说——可能足够漂亮，然而现在该是将这种古玩丢进奇趣柜，而穿戴上某种更适宜于现代功能的服饰的时候了。

我们有权要求逻辑学教给我们的入门第一课就是，如何澄清观念；而且这也是最最重要的一课，仅仅为急需这一课的人所轻忽。知道我们之所想，做自己所表达的意义的主人，才能为更伟大、更有力的思想打下牢固的基础。这一课最易于为那些观念贫乏有限的人们学习；而且他们远比无助地在丰富的概念泥潭中打滚幸运。的确，一个国家，在其代代相续中，有可能超越过剩的语言财富这种不利因素及其自然伴随物，一个浩瀚无际、深不可测的观念深渊。我们可以看到这个国家，在历史上，缓慢地完善其文艺形式，最终蜕掉其形而上学，而且，凭借通常作为一种补偿的不倦的耐心，在每一门精神科学领域都取得卓越的成就。告诉我们，这样一个国家，长期看来，能否战胜一个观念（犹如其语言所用语词）虽然微不足道，但对于其所具有的这微不足道的几个观念却有着惊人把握的国家，如此的历史篇章尚未揭开。然而，对于个人来说，则毫无疑问，寥寥数个清晰观念，其价值远大于无以计数的含混不清的观念。很难说服青年人牺牲其大部分思想以拯救其余；而整日浑浑噩噩度日之人则最不易于看到这种牺牲的必要性。对这种人，我们通常只能表示怜惜，视之为一个有先天缺陷的人。时间虽然会帮助他，但清晰性这一方面的理智成熟来得相当迟晚，这是大自然的一个不幸的安排，因为与一个正要创业的人相比，清晰性对一个生活已经安定的人，用处不那么大，因为其过错很大程度上已经有了结果。某个模糊不清的观念，某个毫无意义的公式，潜伏于青年的脑海里，有时会像僵死物一样堵塞血脉流通，阻滞

大脑的营养，招致其牺牲者在理智生命的盛年，理智发育的中途，日渐憔悴，目睹此情此景，好不令人害怕！许多人多年珍藏着当作珍宝的某种影像模糊的观念，毫无意义因而也无法证伪；然而，他已经满怀激情地爱上了它，已经与其成为昼夜不分的伴侣，已经将自己的活力与生命都给了它，因为它而放弃职业与娱乐，总而言之，已经偕之以生，为之而在，直至其成为，比如说，他肉中的肉，骨中的骨；[1]而后某一清明的早晨，当他醒来，却发现它已消失，消失得无影无踪，就像童话里美丽的梅露西娜一样，而其生命的精髓业已随之而逝。我本人就认识这样一个人；而谁能告诉我们究竟有多少化圆为方者、形而上学家、占星者的历史逸闻，而在那个古老的德国故事里还有什么未曾讲、不可讲呢？

II

此论丛的第一篇论文里所阐述的原则，立即将我们引向一种获得远比逻辑学家所谓"明确性"更高程度的思维清晰性的方法。我们在那篇文章里发现，思想活动乃是由怀疑的刺激所激发的，而当信念达到时便终止了；因此产生信念即是思维的唯一功能。然而这一切词都重于我的用意。就好像我是将这些现象放在心灵的显微镜下来描述一样。怀疑与信念，犹如这两个词日常使用时那样，关系到宗教或其他严肃论题。但是在此，我用这两个词表示任一问题的起始与解决，无论这一问题事关重大还是微不足道。比如，在一辆出租马车上，我掏出钱包，翻出一枚五分的镍币和五个一分的铜币，[2]手要伸进钱包时，我决定以何种方式付费。将这么一个问题称为怀疑，这么一个决定称为信念，肯定是用词不适宜于场合。说什么这么一种怀疑产生一种刺激，需要安静下来，流露出一种令人尴尬的近乎精神失常的情绪。然而，若从细微处着眼看待这个问题，那就必须承认，假如在决定是付这五个铜板呢还是付这枚镍币呢这一点上有稍微的迟疑（肯定

会有这种迟疑，除非在这个问题上我按照某种先前约定的习惯去做），那么，尽管刺激是如此重的一个词，然而我却为也许有必要决定如何行动这么微不足道的心理活动所激动。最常见的情形是，怀疑产生于我们行动上的某种犹豫不决，不管多么短暂。偶尔并非如此。比如，我不得不在火车站等车，为了消磨时间，便浏览墙上的各种广告，比较不同车次以及行车路线的优点，我这么做绝不是打算乘坐这些车次，只不过设想自己处于一种迟疑状态，因为闲着没事做而感到无聊。伪装的迟疑，不管这种伪装仅为消遣还是怀着高尚的目的，在促生科学探究的过程中都扮演着一种极其重要的角色。不管怀疑可以何种途径发端，它都刺激心灵活动，这种活动可能舒缓轻淡，也可能雄壮有力，可能波澜不惊，也可能狂飙突进。各种意象飞快地穿过意识，一个意象融入另一个，连续不断，直到最终，当所有意象都逝去之后——也许在片刻之间，也许一个小时，也许长年累月之后——我们发现自己决定了在引起我们迟疑的种种情形下应该如何行动。换言之，我们获得了信念。

在此过程中我们观察两类意识要素，两者间的区别我们最好借助于例证弄清楚。一首乐曲有间断的音符，有曲调。一个单独的音可以延续一个小时甚至一天，而这个音在这段时间的每一秒里都像在加起来的整个时间里一样完整地存在着；因此，只要这个音此刻鸣响着，它就可能呈现于感官，逝去的每一个音就像未来本身一样完全离感官而去。但是曲调则不然，曲调的演奏占用一定时间，在这段时间的各个部分里边只能演奏曲调的一部分。曲调存在于不同时间敲击耳膜的连缀而有序的音响；而要感知之，就必须有某种连续的意识，使得种种随时间流逝的事件呈现于我们。我们当然只能通过倾听一个个间断的音符而感知曲调；然而却不能说我们直接地听到了音调，因为我们只能听到一个瞬间所呈现的东西，而一个连续的序列不可能存在于一瞬间。这两类对象，即我们直接意识到的东西与间接意识到的东西，可见于一切意识中。某些元素（种种感觉），只要延续着，就完全地

呈现于每一瞬间，而另一些元素（如思维）则是有开始、中间与结尾的活动，因而存在于流经心灵的连续感觉之叠合。这些元素无法直接呈现于我们，而必然涵括一部分的过去或者未来。思维是一首流经连续感觉的旋律。

我们还可以补充一点，犹如一首音乐作品可能分部分谱曲，每一部分都有自己的曲调一样，具有前后相续关系的各种各样的系统也将同样的感觉维系起来。这些不同的系统由于具有不同的动机、观念或功能而区别开来。思维只是一个这样的系统，其唯一的动机、观念及功能，就在于产生信念，而凡与这一目标无关的东西则属于其它某一关系系统。思维活动偶尔也可能有其他结果；比如，可用于愉悦我们，而艺术爱好者中间不乏那么一种人，他们如此滥用思想于种种娱乐目的，以至于如下想法要令他们着恼，他们乐于据以操练其思维的问题有朝一日竟然会达到最终解决；而将某个心爱的主题驱逐出文艺竞技场，这样的实证发现会遭到难以掩饰的反感。这种倾向是思维的腐败。然而，尽管可能有意志的阻挠，但从与之相伴的其他种种要素中抽象出来的思维的灵魂与意义，除了产生信仰，绝不可能被迫而趋向别的东西。活动的思维以达到宁静的思维为其唯一可能的动机；而但凡不指称信仰的东西，都不是思维本身的组成部分。

那么，何谓信念？信念乃是结束我们理智生活交响曲之乐章的半终止式（demi-cadence）。[3]我们已经看到信念仅有三个属性：第一，它是我们清楚意识到的东西；第二，它平息怀疑的刺激；第三，它涉及到在我们的天性中确立一种行为规则，或者，简而言之，一种习惯。思维的动机就在于平息怀疑的刺激，而尽管信仰达到之时，思维就轻松了，就暂时处于静止状态了。但是，既然信念是一种行动规则，这一规则的应用涉及到进一步的怀疑、进一步的思维，因此，成为终点的同时，信念又成为思维的新起点。这就说明了何以我姑且将信念称为静止的思维，尽管思维本质上乃是行动。思维活动（thinking）的终极效果在于训练意志，对于这一终极效果，思想

（thought）不复构成其一部分；但信念不过是心理活动的运动场，是由于思想而对我们的天性所产生的效应，而这一效应又会影响未来的思维活动。[4]

信念的本质在于确立习惯，而不同的信念以其所引起的不同行为方式而区别开来。假如几个信念在这方面并无差异，假如这些信念由于产生了同样的行为规则因而平息了同样的怀疑，那么，对其意识方式上的差异并不能使其成为不同的信念，犹如不同琴键上弹奏的曲调并非演奏着不同的曲调一样。只是表达方式上不同的信念之间，常常会做出种种虚假的区分；——然而，随之而起的争吵实在足矣。相信任何对象排成如图1所示的形状，与相信这些对象排成如图2所示的形状，这两个信念实际上完完全全是同一个信念；然而可以想见某人会肯定其中一个命题而否定另一个命题。

图1

图2

如此种种的虚假区分危害之大，不亚于混淆真正不同的信念，因而是我们永远应该留意提防的一个陷阱，尤其是当我们涉足于形而上学的基地时。这类陷阱中，一个颇为独特的骗局在于，将我们自己思想的不清晰性所产生的感觉误认为我们当时所思的对象的特点。不是将这种模糊性感知为纯粹主观的，反而幻想我们在思辨某种具有神秘本质的对象身上的某种性质；假如随后这个概念清晰地呈现出来了，我们也并不认为这是同一个概念，因为这种晦涩感不在了。只要这种

骗局持续存在，那么显然，就在明晰思维之路上设置了一个无法通行的障碍；因此，同样为了自身的利益，理性思维之敌要固守之，而理性思维之友则要抵御之。另一个这样的骗局在于，将两个词纯粹语法结构上的差别误认为这两个词所表达的观念之间的区分。在这个学究气十足的时代，当大众作家如此注重于语词而非事物之时，这种错误可谓蔚然成风。我刚才说思维是一种行动，又说思维在于一种关系时，尽管一个人实施着一种行动而非关系，因为关系只能作为行动的结果，然而，我这么说并没有什么前后不一之处，只不过有一点语法上的模糊而已。

只要我们反思一下思维的整个功能全在于产生行为习惯，那么就会安然无虞于这一切诡辩之论；而凡是虽与一思想有关，却与其目的无关的东西，均属这个思想的增生物，而非其有机成分。如果各种感觉间存在着某种统一性，这种统一性虽与特定情形下我们将怎样行动无任何关系，就像当我们倾听一首乐曲时那样，那么，我们为何不称这种统一性为思维呢。因此，为展现其意义，我们只需确定思维所产生的习惯为何，因为一个东西的意思为何无非就是其所涉及的习惯为何。而今，习惯之为习惯取决于其可能如何引导我们行动，不仅仅在很有可能发生的情况下，而且在或许可能出现的情形下，无论这种情形的反面概率会有多大。习惯为何这个问题取决于其何时与如何促使我们行动。关于何时，每一种行为刺激都源于感知；关于如何，每一个行动的目的都在于产生某种可感的结果。这样，我们就追根究底至可感触的、实际可行的东西，作为思维之每一种真实区分之根本，不管这种区分可能会多么精微；而绝没有什么意义的区分会如此细微，竟然会存在于某种可能的实践差异之外。

为了看清这个原则的指导意义，让我们据以考察诸如变体论（transubstantiation）这样一种学说。新教教会一般认为，只是在比喻的意义上圣餐的原料才是肉和血；这些原料滋养我们的灵魂犹如肉与果汁滋养我们的身体。然而天主教会却坚持圣餐的原料恰恰就是本

义上所说的肉与血；尽管其具有薄饼与淡酒的一切可感性质。但是我们所可能具有的任何酒的概念无非涉及信念的东西，因此，要么——

1.这个，那个，或其他东西，是酒；要么，

2.酒有某些属性。

这两个信念无非就是告诉自己：根据具体场合，我们将按照我们相信酒所具有的各种性质，对我们相信是酒的事物采取行动。这种行动的场合会是某种可感的知觉，其动机是产生某种可感效果。于是，我们的行动完全指涉影响感官的东西，我们的习惯具有跟我们的行动一样的效果，我们的信念具有跟我们的习惯一样的效果，我们的概念具有跟我们的信念一样的效果；因而，我们所谓酒，意思无非是对我们的感官产生某些直接或间接效果的东西；而说什么某物虽有酒的一切可感特点，但实际上却是血，不过是毫无意义的昏话。这里，我的目的并不在于追究神学问题；而既然已经将其用作一个逻辑例子，我便就此打住，不介意神学家的回应。我只是想指明，我们头脑里竟会有某种与事物的可想见、可感知的种种效果无关的观念，那是多么不可能的一回事。任何事物的观念都是其可感效果的观念；而假如我们幻想还有任何其它观念，那就是自我欺骗，就是将伴随思想的纯粹感觉误认为思想的一部分。思想还有某种与其唯一功能无关的任何意义，这种说法纯属荒谬之论。假如天主教徒与新教徒在一切可感效果——包括今生的及来世的——方面取得了一致，竟然还幻想各自关于圣餐原料的看法有分歧，那就愚不可及了。

因此，看来，达到理解的第三级清晰性的规则如下：试考察我们所设想的概念的对象有哪些可想见的实践效果。那么，此类效果的概念，就是这一对象的整个概念。[5]

III

让我们用一些例子来证明这个规则；先从一个最为简单的例子开始，让我们提出这么一个问题，称一物硬，这是什么意思。显然，意思是它不会被多数其它物质[6]磨损。跟一切其它性质一样，这个性质的整个概念，就在于其可想见的种种效果。只要未进行测试，硬东西与软东西就没有差别。因此，让我们设想，一块钻石可结晶于一团软棉花垫子内，而且直至棉垫最终烧掉为止一直呆在里边。如果说这块钻石是软的，这么说就是假的吗？这似乎是一个荒唐可笑的问题，而且实际上，拿到逻辑王国之外，也的确如此。在逻辑王国里，诸如此类的问题，由于可用来将逻辑原理置于比实际讨论更加突出的位置，因而常常可派上极大用场。进行逻辑研究时，我们决不可以草率的回答将此类问题搁置一边，而必须留神细心地考察之，以弄清楚所涉及的各种原理。在目前这个例子里，我们可以转换一下角度来看这个问题，让我们问：有什么东西妨碍我们说吗：一切硬物均保持完全柔软状态，直至与它物接触为止，其间其硬度随压力而增加，直到磨损为止？反思将表明，回答如是：这种说法并无任何谬误。这类说法会涉及到我们目前语言用法上的改变，这种语言用法的改变只与硬、软这两个词有关，而与两个词的意义无关。因为这种说法并不表现有别于实际所是的事实；而仅涉及对各种事实的处置，尽管这种处置极端笨拙。由此我们可以做出如此评判：在实际上并不会出现的情况下会发生什么事情这样的问题，并不是一个事实问题，而仅仅是一个最明白无误的事实处置问题。[7]比如，自由意志与命运这个问题，根据其最简单形式，褪去冗言赘语，大略如此：我做了件至今感到羞愧之事：我原本能够，凭借意志的力量，抵制住诱惑，而以其他方式行事么？可以哲学方式这样回答这个问题：这并非一个事实问题，而只是对各种事实的处置问题。如此处置之，以便彰显切中问题的关键点——那就是说，我应该为做了错事而自责——假如我当时决意不像曾经发生的那样行事的话，我原本就以其他方式行事了，这么说完全真实。另一方面，这样安排事实以便彰显另一层重要考虑：同样真实的是，一

旦允许某种诱惑发挥作用，如果这种诱惑有某种力量的话，那么，它就会产生效果，无论我可能如何努力也于事无补。没有理由反驳从一个谬误的假设得出的含有矛盾的结论。归谬法就在于表明，相互矛盾的结果会从一个最终将会判断为谬误的假说中推出来。自由意志的讨论中牵涉许多问题，而我绝不愿意说双方同等正确。正好相反，我所持的意见是，其中一方否认了一些重要事实，而另一方则否。但是我确乎要说的是，首要的唯一问题在于整个怀疑的起源；假如不是因为这个问题，争论就绝不会产生；而这个问题以我所指出的方式得到了彻底的解决。

接下来让我们试着寻找一个清晰的重的观念。这也是一个非常容易的例子。称一物体重，意思无非是说，在缺乏反向力的条件下，此物会下落。显然这（忽略关于它将如何下落等特定的细节描述，那存在于使用这个词的物理学家的心中）便是整个重的概念。某些特殊事实是否也能解释重力概念，这虽然是一个很公允的问题；然而，我们所谓力本身这一概念的意思完全包含于其效果中。

这便引导我们着手解释一般的力这个观念。这是一个伟大的概念，于17世纪早期由粗糙的动力因观念发展而来，此后又不断得到改进，这一概念业已为我们表明如何解释各种物体所经历的一切运动的变化，如何思考一切物理现象；这个概念产生出现代科学，改变了地球的面貌；而且，除了种种更具体的应用，这一概念在指导现代思想之进程，推进现代社会的发展中，都发挥了主导作用。因而，颇值得我们付出一些精力理解之。按照我们的规则，我们必须以这样一个问题开始：探究力有何直接的用途呢；答案是，我们以此解释运动的变化。如果没有各种力的介入，让物体保持其自身状态，那么，每一种运动，无论其速度还是方向，都将永远不变。而且，运动的变化绝不会突然地发生；如果运动的方向改变了，那总是经过一条无角度的曲线；假如其速度变化了，那也总是一步一步的。这种不断发生的逐渐变化，几何学家认为是根据力的平行四边形法则合成的。假如读者先

前未曾学过力的平行四边形法则的话，那么我希望，你们会感到，用心理解下面的解释不无益处；不过，如果哪位读者觉得数学实在不堪忍受的话，那么，恳请这位跳过三段，而不要就此丢开。

路径[8]是一条起点与终点有所区分的线段。起于同一点、延伸到同一点的两条路径被认为相等。因此，两条路径，ABCDE与AFGHE，就是相等的。两条路径，虽然并不起于同一点，但只要移动其中任一条而不旋转之，使之总平行于初始位置，这时，当其起点重合于另一条路径的起点，而终点同样重合时，就也被认为相等。当一条路径起于另一条的终点时，这两条路径被认为几何上相加；因此路径AE就被认为是AB、BC、CD与DE之和。在如图4所示的平行四边形中，对角线AC是AB与BC之和；或者说，因为AD几何上等于BC，因此 AC也是AB与AD的几何和。

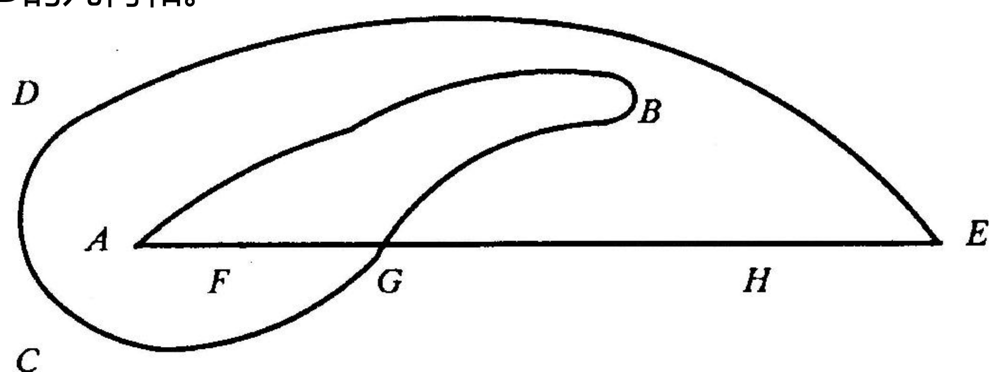


图3

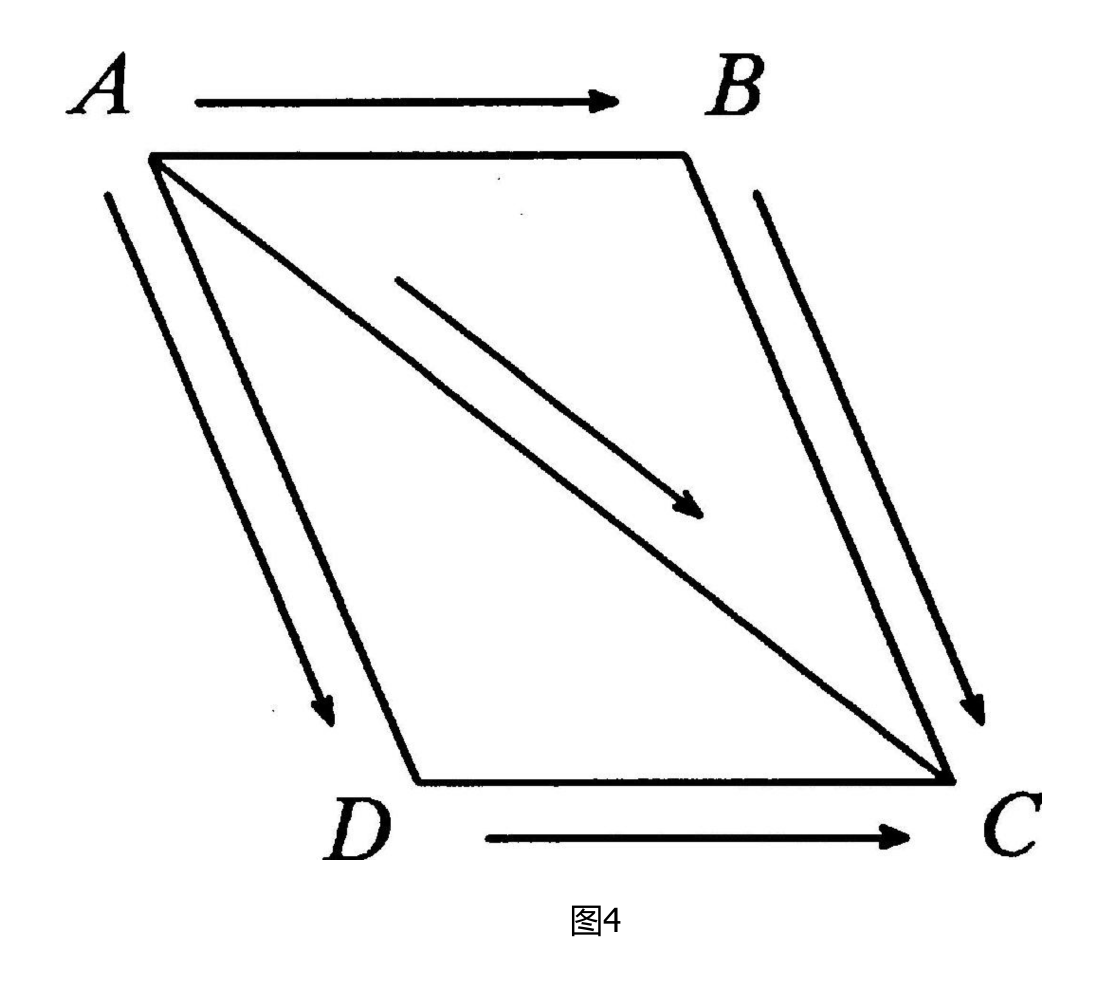


图4

这一切都纯属约定。无非意味着：我们愿意称路径具有我所描述的相等或相加关系。然而，尽管是一种约定，却是一种很合理的约定。几何加法则不仅可应用于路径，而且可应用于可以路径表现的任何其他事物。现在，正像路径是由变化的方向与从起点开始在这条路径上面移动的点的距离所决定那样，由此可知，由变化的方向与变化的度量所决定的自这条路径起点到终点间的一切都能用线段表现。因此，速度可以用线段表现，因为各种速度都只有方向和比率。这一点对于加速度，或速度的变化同样真。就速度来说，这一点显而易见；而假如我们考虑速度与位置——那就是说，其变化的各种状态——的关系严格意义上说就是加速度与速度的关系的话，那么，对加速度而言，这一点就也显然了。

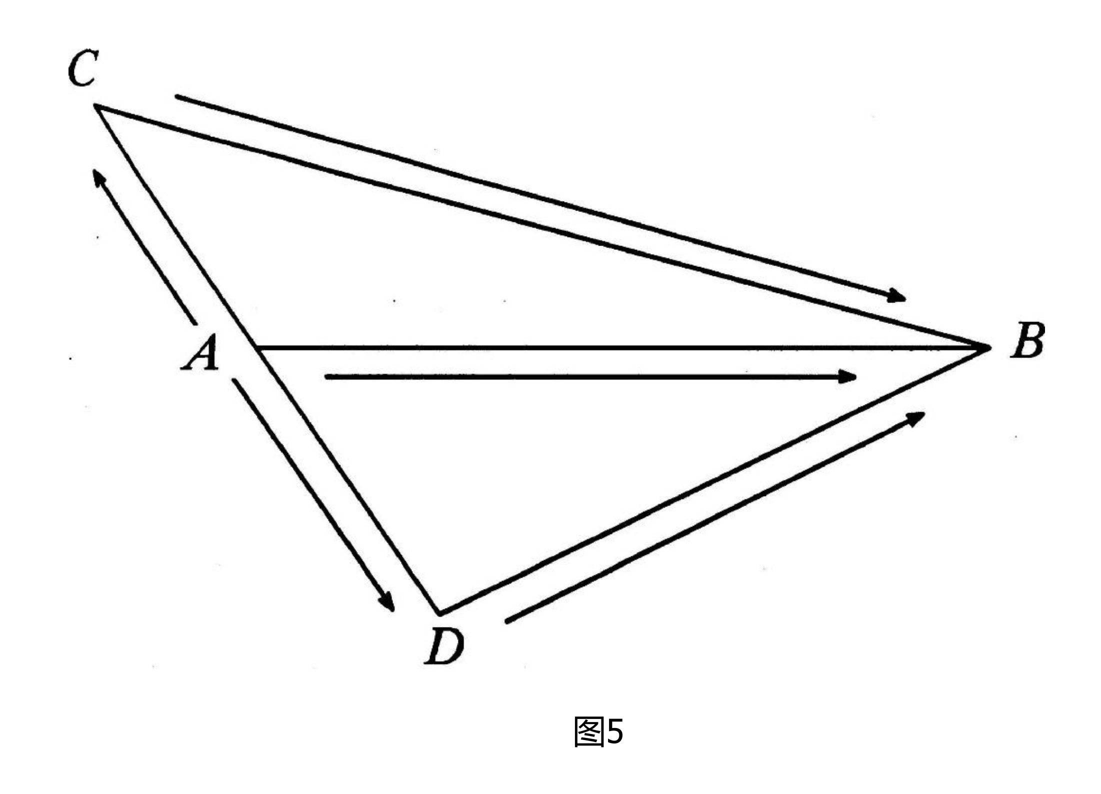


图5

所谓"力的平行四边形"无非就是复合加速度的法则，这个法则就是，首先用路径表现加速度，然后对各条路径进行几何加运算。然而，几何学家们不仅用"力的平行四边形"去复合不同的加速度，而且还用来将一个加速度分解为数个加速度之和。令AB（图5）为表征某个加速度的一条路径，——比如说，物体运动中的这样一个变化，即在某一秒钟结束时，由于这一变化的影响，这个物体将处于一个不同于假如其运动保持不变，这一物体原本所处的位置，于是一条等值于AB的路径将由后一位置延伸到前一位置。可以认为这一加速度是由AC和CB所表现的两个加速度之和。也可以认为是由AD和DB所表现的两个十分不同的加速度之和，这里AD几乎是对等于AC。很清楚，还可以有不计其数的方式将AB分解为两个加速度之和。

这番解释尽管单调乏味，但鉴于对力这个概念的极大兴趣，我想，读者的耐心尚未失去，因此，最后我们来说明这个概念所体现的重要事实。这个事实就是，假如物体的不同粒子所经历的每一种实际的运动变化都以其适当的方式分解了的话，那么，每一个合成的加速度就严格地如某种自然规律所规定的那样，根据这一自然规律，处于

相对位置上的各种物体，所研究的物体当时实际上就处于这种位置，[9]总得到一些加速度，而这些加速度，因为是由几何加复合而成的，所以又产生出物体实际上所经历的加速度。

这就是力这个观念所表现的唯一事实，而无论何人，只要不惮其烦地清楚理解了这一事实是怎么回事，那就完全理解了何为力。我们应该说，力就是一种加速度，还是说力产生加速度呢，那纯属用语上的小节问题，与真实意义毫无关系，一如法国习语"Il fait froid"与其英语对应语"It is cold"毫无差别一样。然而令人惊奇的是，我们发现，这么简单的事竟然搅浑了不少人的头脑。那么多深奥的论文里，力不是被说成为一种"神秘的实体"吗，这种说法似乎只是迂曲地承认，作者对获得这个词的意思的清楚观念，已经绝望！在一部新近出版的备受赞赏的"分析力学"论著中，作者声称，我们确乎理解力的效果，然而力本身为何，我们却并不理解！这简直是自相矛盾。力这个词在我们心中所激发出来的观念，除了影响我们的行动外，并没有任何其他功能，而这些行动，除了通过其效果，也不可能有其他途径指称力。因此，假如我们知道了力的效果为何，我们也就熟悉了力存在着这个说法里所蕴涵的每一事实，而再没有更多的东西需要知道了。真实情形在于，有某种模糊的漂浮观念，认为一个问题可能意味着某种心灵无法设想的东西；而当某些吹毛求疵的哲学家们面对这样一种荒谬的观点时，就发明了一种在肯定与否定概念间的空洞区分，试图赋予其非法观念（non-idea）一种外观，以掩饰其荒诞不经的特点。这种做法的无效性由前文所作的考察已足以证明；而且，除了那些考察，这种区分的双关特征也必然令每一个习惯于实在思维的心灵感到震惊。

IV

现在让我们接近逻辑主题，考察一个特别与其相关的概念，即实在概念。若取熟悉意义上所谓的清晰性，那么任何观念都不会比这个

概念更清楚了。每个孩子都信心满满地使用之，做梦也不认为不理解之。然而，谈到第二级意义上的清晰性，或许大多数人，即使那些具有反思倾向的人们，也会茫然于如何给实在下一个抽象定义。然而这样一个定义或许可以通过考察实在与其反义词，虚构之间的种种不同点而获得。虚构之物是某人想象的产物；它具有这样一些特点，这些特点乃是其思想在它身上留下的印象。那种其特点独立于你、我如何思维的东西则是外在实在。然而，有一些现象，虽然在我们心中，依赖于我们的思想，但与此同时，在我们实在地思维着它们这种意义上，又是实在的。然而，尽管其特点取决于我们如何思维，但却不取决于我们认为那些特点为何。这样，梦作为一种心理现象便具有一种实在的存在，假如某人实在地梦见它的话；他梦见如此这般，并不依赖于任何人认为是梦的东西，而是完全独立于有关这一问题的一切意见。另一方面，试思，不是做梦这一事实，而是所梦见的东西，那就依然保持其奇异性，这是因为除了梦见拥有它们之外，并没有任何其他事实。于是我们可以将实在定义为那种其特点独立于任何人可能认为其为何的东西。

但是，无论这样一个定义可能令人感到多么满意，如果认为这就使实在这个观念完全清晰明白了，那就大错特错了。于是，在此，让我们用上我们的规则。根据这些规则，实在，跟其它每一种性质一样，在于分有它的事物所产生的独特的可感效果。实在之物所具有的唯一效果就在于产生信念，因为它们所激发的一切感觉都以信念的形式浮现于意识。问题因而就在于真信念（或称信仰实在）如何区别于假信念（或称信仰虚构）。现在，如我们在上一篇论文中所看到的那样，真理与谬误这两个观念，充分展开之后，专属于排解意见的科学方法。一个人，随心所欲地选择他所愿意采取的主张时，可能只是用真理一词以强调其决心固守其选择。当然，固执的方法从未独断专行过；与生俱来的理性使人类不至于那样行事。但是黑暗时期的文献里，却也能找到记述这种方法的某些精彩事例。有一个颇有诗意的章

节记载说藜芦（hellebore）毒死了苏格拉底，当司各脱·埃里金纳评注这一章节时，却不假思索地告诉研究者，赫利布鲁斯（Helleborus）与苏格拉底是两个著名的古希腊哲学家，因为苏格拉底曾在论辩中为赫利布鲁斯抓住要害而驳倒，故郁郁而死！若不限制如此完全随心所欲地采用的猜想、意见，一个人可能具有、可能接受、可能教导什么样的真理观念啊？真实的苏格拉底精神，我希望原本将会乐于"在争论被驳倒"，因为他将由此而学到一些东西，这种精神与这位评注作家的粗鄙观念形成了奇特的对照，在他看来，讨论简直就是争战。当哲学开始从长眠中苏醒过来之后，而又尚未完全为神学所掌控以前，每位教授的做法似乎就是：占据他认为尚未被占领而且好像颇为坚固的哲学阵地，森严壁垒于其中，并且时时向其它阵地发动突袭。因此，即使我们所掌握的那一场场论战的记录材料少之又少，但也足以知道，一时之间，在唯名论与实在论这个问题上，不同的教师们竟然持有不少于十二种意见。阿伯拉尔自然如其任一位同时代作者一样堪称哲学家，请阅读一下他的"我的苦难史"（"Historia Calamitatum"）的开篇，看看这部著作中洋溢的战斗气息。在他看来，真理简直就是他独自据守的堡垒。权威方法横行时，所谓的真理几乎就是天主教信仰。经院博士们的一切努力均以调和其对亚里士多德哲学的信仰与其对天主教会的信仰为宗旨，而即使我们可以查遍其卷帙浩繁的著作，也找不到一个越此雷池一步的论证。值得注意的是，不同信仰丛生繁茂的地方，叛教者却甚至遭到他们所信奉教派的冷眼；由此可见效忠的观念彻底取代了追求真理的观念。笛卡儿以后，真理概念的缺陷已不太明显。然而，仍然常常令科学家感到吃惊的是，哲学家们并不大在意调查事实为何，反倒十分关心哪种信念与他们的体系最谐和。要列举种种事实来说服一个先验方法的追随者，是件难事；但是向他表明这一点，即他眼下所力主的意见与他在其他地方所说的不尽一致，他却很可能撤步。这些人似乎不相信争论会有宁日；他们似乎认为：对于一个人很自然的意见，对于另一个人就并非如此，因而信念永难确

立。用一种方法决定了自己的意见，然后自觉心满意足之际，却发现他人用这一方法得出了迥然不同的结论，这就暴露了他们那种自以为固若金汤的真理概念，实际上不堪一击。

与此相对，所有科学的同道者都坚信，各种科学研究方法，只要推进得足够远，就将对这些方法可能适用的每个问题都给出一种确定无疑的解决办法。一个人可以通过研究金星凌日[10]与星体的光行差[11]来探讨光速；另一个人可用火星冲日[12]和木卫掩食的方法；[13]第三人可用斐索的方法；[14]第四人可用傅科的方法；[15]第五人可用利萨如的曲线运动方法；[16]第六人，第七人，第八人以及第九人，可以采用对静电与动电的度量进行比较的各种方法。他们可能首先获得各个不同的结果，但是，当每个人都完善了其方法与程序之后，这种种结果就将稳定地移聚到一个命定的中心。一切科学研究皆然。不同的人虽然可以从最敌对的观点起步，但是研究的进程却由一种外在于其自身的力将他们推向同一个结论。我们由以被推向，并非主观希望之地，而是预定目标的这种思维活动，就跟命运的作用一样。修正原来的观点，选择其它研究事实，甚至心灵的自然倾向，凡此种种，都无法使人避开意见的宿命。这种伟大的规律就体现于真理与实在这两个概念中。一切研究者命定[17]最终赞同的意见，就是我们所谓真理一词的意思，而这种意见所表象的对象就是实在。这就是我解释实在性的方式。但是有人或许会说这种观点正好与我们一直以来给实在所下的抽象定义相反，因为它使实在的特点取决于最终思之为何。对此，我如此回答，一方面，实在性之独立，并不必然是独立于思维一般，而是仅仅独立于你、我或任何有限数目的人们可能思之为何；而另一方面，尽管最终的意见对象取决于这一意见为何，然而这一意见为何却并不取决于你、我或任何人思之为何。我们的偏执、他人的乖张，会或长或短延宕意见的确立；甚至可以设想，只要人类会继续存在下去的话，这种情形有可能导致一种随心所欲的主张得到普遍承认。然而，即使那样，信念的本性也不会改变，而唯有信念才是行之久远的

研究的结果；而假如，我们这个种族灭绝以后，另一个具有研究机能与意向的种族产生出来的话，真实的意见也必然是他们最终将达到的那一个。“撞碎在地球上的真理将再生”，[18]而最终将从研究中得出来的意见并不取决于任何人实际上会如何思之。但是实在之物的实在性又的确取决于这一实在的事实，即假如进行得足够长久的话，最终，研究命定会导向对实在的信念。

然而有人或许进而要问，对于万难复现的、遗忘在历史深处的琐事，对于散佚的古典文献，对于掩埋的神秘，我有何高论呢。

世界上多少晶莹皎洁的珠宝
埋在幽暗而深不可测的海底；
世界上多少花吐艳而无人知晓，
把芳香白白地散发给荒凉的空气。[19]

难道这些东西，就因为令我们无奈地超乎了认识范围，就不实在地存在？再者，（根据一些科学家的预言）这个宇宙死亡以后，一切生命都永远停止之后，一个个原子，尽管不会再有心灵认识之，就不继续振动了？对此，我的回答是，尽管在任何可能的知识状态下，都不可给出某个数目大到足以表达剩余未知的量与业已认知的量之间的关系，然而作出如下假定却是与哲学思辨精神不符的：对于某个给定的问题（这个问题要有某种清楚的意义），如果展开充分的研究，竟拿不出其解决办法。几年前，谁敢说，我们竟能认识其光线比人类存在的历史还要久远才能达到我们的恒星由什么物质构成？谁能断定数百年之后我们所不知之物？谁能猜出这一百年的科学活动，竟能产生出科学连续不断地追求了一万年的成果？而假如继续探求百万年、亿万年或者随你的任何年数的话，怎么还能说，会有某个最终不可能解决的问题呢？

但是也许会听到这样的反驳，“为什么总考虑这些渺无踪影的事情，特别是既然根据你的原则，唯有实践的区分才有意义？”好，我必

须承认，无论我们说，在一团漆黑的海底，一块宝石光芒四射还是不这么说，几乎没有区别——那就是说，或许没有区别，但不要忘了，那块宝石明天有可能打捞上来。但是，海底有珠宝，不见人迹的沙漠里开满花朵，诸如此类的命题，都跟未承受压力时称钻石坚硬那样的命题一样，主要关乎语言的约定，而非观念的意义。

然而，依我看，通过应用我们的规则，我们好像不仅相当清楚地理解了我们所谓实在性究竟何意，而且也理解了这个观念所立足的事实，因此，假如我们打算在那些运用确立信念的科学方法的人们中间提出一种希望普遍接受的形而上学的存在理论的话，我们不应如此冒失地妄言，好像这是什么非凡之举。然而，由于形而上学乃是一门十分离奇古怪而又没有多大用处的学科，对这门学科的认识，犹如对暗礁的认识一样，主要用于使我们远离之，所以这里我就不再谈论什么存在论给读者添麻烦了。我业已情非所愿、被迫深入那条小径；而且还给读者灌输了足够剂量的数学、心理学，这一切都极其枯涩，我担心读者或许早已抛之不顾，而我这篇文章专为打字员、校样员写作了。我相信这个问题的重要性。没有坦途达致逻辑，而唯有付出密切注意的代价，才能拥有实在有价值的观念。但是我知道，在观念的问题上，大众更喜爱廉价而低劣者；下一篇论文，我将回到易于理解的问题，而且不再离开这样的问题。坚持不懈地阅读了这期论文的读者，将在下一篇论文那里得到回报，将会看到以这种烦人方式发展的东西，也可以很好地用于确定科学推理的规则。

到此为止，我们尚未跨过科学逻辑的门槛。知道如何澄清观念固然重要，但是观念可能十分清晰但却不真。如何使其为真，我们下次研究。如何创造种种生动活泼的观念，而这些观念又繁衍出数以千计的形式并自我散播到世界各地，推动文明的发展，造就人类的尊严，这虽然还是一门尚未简约为规则的艺术，但是科学史却提供了一些探寻其秘密的线索。

---

[1]语出《圣经·创世记》第2章第23句及24句："那人说，这一次这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称这为女人，因为这是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母，与妻子联合，二人成为一体。"——译者

[2]美国货币单位，一个五分的镍币（Five-cents）等于五个一分的铜币。——译者

[3]Cadence，终止式（又称收束），源于拉丁文cadere，在音乐中，表示整首作品、乐段、乐句或半句结束的程式。随着17世纪功能和声的出现，终止式获得了以前从未想到的结构意义，尤其主调音乐，可以说是从一个终止式移到另一个终止式。从单纯和声角度看，终止式有3种基本类型：完全（最后）终止式，半终止式和假终止式。半终止式出现在乐句或乐段的一半处，它只完成终止式的一半任务；因为它停在属和弦而不是主和弦上，它不能使前面产生的和声紧张度全部松弛。实际上，正是原来主音和半终止间保有的紧张度为余下的乐句或乐段进一步提供了动力，直到它安顿在最后的主调终止式上。——可见皮尔士这个隐喻相当精致和准确。——译者

[4]Max Fisch认为皮尔士区分了思维（thinking）与思想（thought），这里即是明显一例。——译者

[5]这就是著名的实用主义原理的原始表述。这里三次出现的概念（conception）与两次出现的想象（conceive及其副词conceivably）都来自拉丁语词根concipere，见哈佛版《皮尔士选集》第5卷第402节注3。1902年皮尔士为鲍德温《哲学与心理学辞典》（1902）中所写的"实用主义"条目中，指出了这一表述中所包含的困难，见《选集》第5卷第3节。1903年哈佛实用主义系列演讲及1905—1906年《一元论者》杂志上的实用主义系列文论中有其他表述，最值得注意的是《实效主义结论》（1905）中将实用主义原理置于符号学语境中的重述。——译者

[6]substance，在哲学中指实体，但在现代科学中译为物质为宜。——译者

[7]这个钻石的例子，典型地表明了皮尔士原始表述的这一实用原理的局限性。皮尔士后来做了自我批评。错误的关键在于，皮尔士此时尚未承认第一性（性质）的实在性。参见《实效主义结论》（1905）。——译者

[8]Path，或译为迹线，轨迹。——译者

[9]速度很可能也必须考虑进去。

[10]凌日（transit），地球内行星经过日面的现象。水星和金星距离太阳比地球距离太阳近，在绕日运行过程中有时会处在太阳与地球之间，这时地球上的观测者可看到一小黑圆点在日面缓慢移动，这就是凌日现象。水星和金星的轨道分别与黄道有7°和3°4′的倾角，所以并不是每次合日都发生凌日，只有当水星或金星和地球同时都很接近升、降交点时才发生。金星凌日发生于12月9日和6月7日前后。水星凌日发生在11月10日和5月8日前后。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[11]光行差（aberration），在同一瞬间，运动中的观测者所观测到的天体的视方向与静止的观测者所观测到的真方向之差。光行差现象是英国天文学家布拉德利（James Bradley，1693—1762）在1725—1728年发现的。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[12]冲（opposition），天文学名词，指两个天体出现在天空的相反方向。当地球在外行星（轨道距太阳比地球更远）和太阳之间通过时，就出现外行星冲日。行星冲日时，它离地球最近而且正好是满相，因而是观测行星的好机会。金星和水星

的轨道位于地球轨道以内（称为地内行星），这两颗行星永远不会出现冲日。参见《不列颠百科全书》。——译者

[13]木星的卫星（至少有16颗）在运行中会发生下列现象：1.木星在太阳照射下，背太阳方向有一影锥，当木星的卫星进入影锥时，卫星无法反射太阳光，变得不可见了，称为木卫食。2.当木星的卫星进入木星圆面的后面，我们从地球上观测木星卫星的视线便被木星挡住，称为木卫掩。3.木星的卫星通过木星的前面，从地球看去在木星视圆面上投下一圆形斑点，称为木卫凌木。4.当木星的某一卫星的影子投在木星视圆面上而它本身又不在木星视圆面上时，称为木卫星凌木。5.从地球上看去，当木星的一个卫星挡住另一个时，称为木卫互掩。6.当一个木卫进入另一木卫的影锥时，称为木卫互食。——这些现象合称木卫掩食。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[14]斐索（Armand Hippolyte Louis Fizeau，1819—1896），法国物理学家，和傅科一起研究太阳光谱的红外部分，并对热和光做了其他观测。他未注意到多普勒1842年发表的著作，于1848年对来自恒星的光的波长偏移作了解释，指出了利用这一点来测量在同一视线上各个恒星的相对速度的方法（多普勒斐索效应）。1849年求得第一个相对精确的光速值。1851年进行了一系列实验，企图探测出光以太。实验结果没能证实以太的存在，以致以太理论在20世纪初被抛弃。参见《不列颠百科全书》。——译者

[15]傅科（Jean Bernard Léon Foucault，1819—1868），法国物理学家，参与发展了高精度测量绝对光速的技术，又为地球绕轴旋转提供了实验证明。1850年，确证光在水中的传播速度比在空气中慢。同年测量了光速，得到的数值与精确值相差不到1%。1851年，通过解释悬在67米长金属丝上的质量为28千克的重铁球的摆动（傅科摆），证明了地球绕轴旋转。这样的傅科摆总是在同一垂直面上摆动，但是在旋转的地球上，这个垂直面是缓缓变动的。变动的速度和方向，由摆的地理纬度决定。傅科发现在强磁场中运动的铜盘存在涡电流（傅科电流），并为反射望远镜制造了改良的镜面。1859年发明了一种简单而极精确的方法来检验望远镜镜面的缺陷。参见《不列颠百科全书》。——译者

[16]利萨如（Jules Antoine Lissajoux，1822—1880），法国物理学家。Lissajoux figure，利萨如图形，又称鲍迪奇（Nathaniel Bowditch，1773—1838）图形，由其轴互相垂直的两族正弦曲线的交点所产生。美国数学家N·鲍迪奇于1815年首次研究这种曲线，法国数学家利萨如在1857—1858年也独立研究过。他用复摆底部流出的沙子的细流来描绘这种曲线。在两条曲线的频率和相位一致的情形下，所得到的是同坐标轴成45°（和225°）角的直线。在其中的一条曲线的相位比另一条曲线超出180°时，产生另一条直线，比上一条直线偏转了90°（即135°和315°）。在振幅和频率一致而有不同的相位关系时，除了相位差是90°（或270°）时产生中心在原点的圆外，都形成具有不同角位置的椭圆。在曲线呈异相且频率不同的情形，产生复杂的网状图形。这种曲线在电子学中有特殊意义，它可以在示波器上显示出来，根据曲线的形状可以辨识未知电子信号的特性，这时，两条曲线之一是已知其特性的信号。参见《不列颠百科全书》。——译者

[17]命运的意思不过是那种肯定将变为真实的，而且无论如何不能避免的东西。假定某一类事件是永远命定的则是迷信，另一个假定是命运一词从不可避免其迷信色彩。我们都命定要死。

[18]引自威廉·布莱恩特（William Cullen Bryant），“战场”（“The Battle-Field”）。——译者

[19]出自托马斯·格雷（Thomas Gray），“乡村墓地哀歌”（“Elegy Written in a Country Churchyard”）。这里采用的是卞之琳的译文。——译者

11.一、二、三：思维与自然的基本范畴

这篇与下一篇选文，皮尔士生前未发表过。两篇文章展开了相关的论题，而且值得共同研究。这一篇，虽然未像下一篇那样得到充分的展开，但由于先写出（于1885年），因此先刊于此。但是如果读者不能确信理解了第一、第二和第三这三个范畴的话，那么最好在阅读这篇论文前先读一下下一篇选文的第一节。这里，皮尔士解释了其逻辑学与符号类型学之间的范畴关系。然后他根据“意识”，或心理现象解释逻辑和符号学，接着根据认识论解释心理现象，并根据神经病理学解释认识论，以此论证其一元论。神经病理学的讨论此处从略，因为下篇选文里皮尔士更清楚、更详细地探究了这一问题。

资料来源：手稿901。

康德，现代思想之王，正是他首先注意到三分法（trichotomies）或三重区分在逻辑分析中的频繁出现。确实如此；尽管长期以来，我一直努力试图说服自己，这不过是幻想，然而种种事实却不容许排除这一现象。举任一普通三段论为例：

所有人都会死，
伊利亚是人；
因此，伊利亚会死。

这里有三个命题，即，两个前提和一个结论；还有三个词项，人、会死和伊利亚。假如我们将其中一个前提与结论换质，两个命题都否定，我们就由此得到所谓三段论的间接格；比如

所有人都会死，

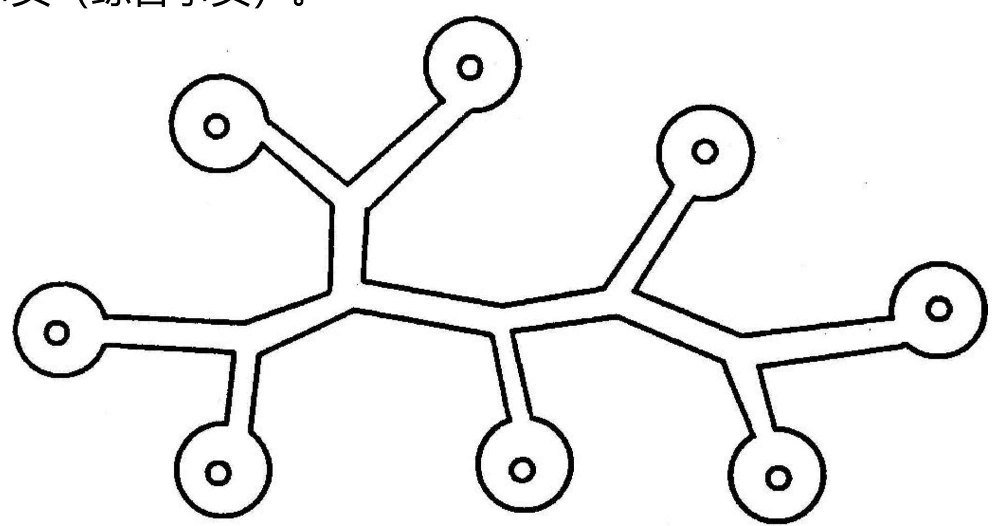
但伊利亚却不会死；
因此，伊利亚不是人。

伊利亚不会死，
但伊利亚是人；
因此，某些人不会死。

这样，就有了普通三段论的三个格。的确，还有其他推理形式，并不归于这里所举的任一项下；但那并不抹杀我们此处有三分这一事实。其实，如果我们就其自身来考察某些逻辑学家所谓第四格的三段论，就会发现这第四格，像普通三段论的三个格一样，也有相互联系的三类。有一种完全不同的设想三段论几个格之间关系的方式；即借助于命题的换位。然而从那种观点看，同样的分类保持不变。德·摩根曾经添加了为数众多的新的三段论的式，那些式在这种分类中找不到位置。用那些式进行推论有点怪异，而且引入了两难推理原理。然而，若就其自身来看这些两难推理的话，它们也以严格相似的方式分为三类。再者，我已经证明科学的概率与近似推理，必须根据完全同样的原则分类，要么是演绎、归纳，要么是假说。逻辑学中其它三分的例子有现实、可能与必然三类命题；三种形式，名称、命题与推论；一个问题的肯定、否定与不定答案。一个非常重要的三元如下：业已发现有三类符号在所有推理中都是必不可少的；第一类是图标式（diagrammatic）符号或者图像，这类符号显示出与话语主体相似或类同；第二类是标指，这种符号像一个指示代词或关系代词那样，强迫注意所意谓的特殊对象而无需描述之；第三类符号是普通名词或摹状词，这类符号借这个名词与所指特点之间的观念联想或习惯联系而指示其对象。但是尤有一种三元关系，对说明其它一切三元关系之本性极其重要。就是说，我们发现有必要在逻辑中认出三种特点，三种事实。第一，有可述说单个对象的独特的特点，如当我们说某一事物

是白的、大的，如此等等时那样。第二，有与成对对象有关的二元的特点；这些特点蕴含于一切关系词如"爱人"、"类似"、"对方"等等里边。第三，有均可化简为三元特点但不能化简为二元特点的多元特点。因此，我们不可能通过分别描述A和B来表达A是B的恩人这一事实；我们必须引进一个关系词。不仅仅在英语里，而且在可以发明的每一种语言里，都必须如此。甚至对于像A比B高这样一个事实，这也是真的。假如我们说，"A是高的，但B是矮的，"连词（conjugation）"但"就有一种关联的效力，而假如我们省略这个词的话，这两个句子的单纯并列还是一种关系性或二元式的意指。然而，我们必须认出两种关系的特点，其一是那种可能蕴涵于这样一种简单并列关系中的特点，与其二，那种，如A之有恩于B这样不可能蕴涵于这种并列关系中的特点。数学家们说，两条直线构成一条退化的二次曲线（degenerate conic）。借用这种表达法，我们可以说，对A和B这两个事实的单纯并置，构成一种退化的关系。在这个例子里，心灵看到这两个事实有相互关系。犹如古代逻辑学家们所说，关系可分为实在关系或理性关系。现在让我们来考察三元特点，比如说，A把C给B。[1]这并不单单只是一个二元关系特点的堆积。说A放弃了C，而B得到了C，这还不够。必须综合这两个事实，使其成为单独的事实；我们必须表达出C之被A放弃就是为B所得这一事实。另一方面，假如我们取一个四元事实，那就易于表达为两个三元事实的复合体。因此，假设A为交换D而把B给了C。那么，假如我们用"交易"一词来概括在交换中，放弃一物不单单是为了钱，而且也是，像在易物贸易中那样，为了交换任一物品的话，那么，我们就可以这样表达所讨论问题中的事实："A与C做一笔交易E，而这笔交易E是为了交换D而卖出B。"这里我们之所以能表达出两个事实综合为一个事实，是因为三元特点包含着综合概念。分析包含着跟综合同样的关系；因此我们可以用这种方式来解释这个事实，即所有多元事实都可以化简为三元事实。一条分岔的路是三元事实的类比，因为它将三个端点引入相互关系中。二元事

实则像一条不分岔的路；它仅联系两个端点。如今，无岔口的路的任何组合也不可能有多于两个的终点；但是任何地方也不会有多于三道岔口之节点的道路，却可以将任何数目的终点连接起来。请看下面这一幅图，这里我将端点画为自反路上的终点，以免引进任何超出路自身的东西。这样，道路网络的三个本质要素就是：有一个终点的道路，路线对接以及叉形分布；而与此类似，事实的三个基本范畴是，有关一个对象的事实，有关两个对象的事实（关系），有关数个对象的事实（综合事实）。



我们业已看到两个单独事实的简单共存就构成一种退化的二元事实；而类似的，在多元事实那里，有两阶退化，因为多元事实要么在于最高为二元的各种事实的简单综合，要么在于各种单独事实的简单的综合。这就解释了为何应该有三类符号；因为有符号，所指事物，产生于心灵中的认知这么一种三元关系。符号与所指事物间可以仅有一种理性关系；在这种情形下，这个符号就是图像。也可以有一个直接的物理关联；在这种情形下，这个符号就是标指。还可以是这样一种关系，这种关系在于心灵将符号与其对象联系起来这一事实；在这种情形下，这个符号是名字。[2]现在来考察逻辑词项、命题与推理之间的差异。词项只是一种普通摹状词，而因为图像与标指均不具一般性，因此，词项必然是名字；仅此而已。命题同样是普通摹状词，但

是与词项的差别在于，它声称与事实有真实关系，声称为事实所决定；因此，命题只能由名字与标指的合取构成。推理，同样，含有普通摹状词而且声称真实地表现着事实；但是其作用尚不止于此，推理宣称，其两个前提里提供了对事实的这样一种表象，通过深思这两个前提，就可以学到有关这一事物的某些新东西；只有通过呈现这个事实的类比或图像才能做到这一点；由此我们就明白了为何这三种符号都为推理所必需。

通过这种综合，整个逻辑有机体便都可以在心理上从第一、第二、第三，或者更精确点说，从一、对方、中介这三个概念引出。

但是如果真如我们所见，这三个概念成为由推理所联系起来的一切概念的构成要素的话，那么当推理起步时，这三个概念必然实际上存在于心中。起码，在这种意义上说，这三个概念必然是天赋观念；因而必然能够在心理学上得到解释；——意识中必然存在三种机能对应于这三个逻辑范畴。如今，我们知道，内省心理学家早已告诉我们，心灵有三种根本机能：苦乐感、意志与欲求，认知。那么，让我们看看，假如我们无法改变这个命题因而一点不少地忠实于种种内省意识现象——甚至有可能更为忠实的话，——那么，可以将其置入这样一种形式，其中这个命题将用作对我们从逻辑研究中所得到的新事实的心理学解释，这种解释必然潜藏于某处。

日常学说遭到种种反对，而反对观点的视角与描绘日常学说的视角同样。第一，欲求无疑含有完全与意志等量的快乐因素。希冀（wishing）并非决意（willing）；它是决意的一种思辨的变种，混合了一种思辨性的、先行而至的快乐感。欲求因而应从第二种机能的定义中划掉，只给它留下意志。但是无欲求的意志（volition）就不是志愿的（voluntary）了；它只是一种活动。因此，一切活动，不管志愿与否，都应该归入第二种机能。这样，注意就是一种活动，时而志愿时而非志愿。第二，快乐与痛苦只能在判断中才能被认为如此；二者都是被归属于感觉的一般谓词而非真实的感觉。但是纯粹被动的感

觉，既不活动又不判断，具有一切性质，但自身又不认识这些性质，因为它既不作分析也不作比较——这是所有意识的一种因素，对于这种因素，应该给予一个明确的称号。第三，心理生活的每一现象都或多或少像认知一样。每一种情感，每一次激情的迸发，每一番意志磨练，都好像认知。但是相似的意识的诸变式（modifications）也有某种共同因素。因此，认知，既然不具有任何明确性，因而就不能被认为是一种根本机能。然而，假如我们问，认知中是否有一种既非感情、感觉，也非活动的因素，那么我们又确实发现某种东西：求知、技艺、回忆-与-推理、综合的机能。第四，再次看一下活动，我们注意到我们具有这种机能的唯一意识就是抵抗的感觉。我们意识到主动出击或遭受打击，意识到遭遇一个事实。但是活动是内在的还是外在的，这一点我们只能通过次生的符号而非通过认识事实的原始机能得知。

那么，看来，意识的真实范畴是：第一，感觉，可以一个时间瞬间囊括的意识，被动的性质意识，无需认识或分析；第二，介入意识场中的意识，对于外在事实、对于它物的抵抗感；第三，将时间结合在一起的综合意识，求知感，思维。

假如我们承认这些范畴就是根本上基础的意识形式，那么它们就提供了对性质、关系与综合或中介这三个逻辑概念的心理学解释。性质概念，虽然自身绝对简单，然而从其关系中来看，就显得充满变化，每当感觉或单独的意识凸显时就会出现。关系概念来自二元意识或者作用与反作用的感觉。中介概念则从多元意识或求知感中萌生出来。

---

[1]原文为A gives B to C，但与下文解释不一致，据下文解释改译。——译者

[2]Name，皮尔士通常称第三类符号为记号（symbol），偶尔有其他称呼，这里是一种，有时还称为类型（type）。——译者

12.试猜这个谜

下文摘自皮尔士为一部终未完成的著作所准备的笔记，这部著作的初衷在于通过证明其可以如何解释逻辑学、心理学、生理学、生物学、物理学、社会学和神学的基本原则，从而捍卫他的形而上学范畴表——第一性、第二性和第三性。假如这部著作得以完成的话，那就将是，如皮尔士以下所说，“一个新时代的诞生”（“one of the births of time”）而且无疑将是19世纪美国哲学的杰出成就。不过，皮尔士生前发表的论文中，的确论及许多原来设想的论题，其中一些论文再版于本卷。

以下选文刊印部分包括皮尔士为全书所写大纲、他所完成的第1节的全部，第5节的一部分。第1节是对其三范畴，尤其第三性的清楚描述。第5节，皮尔士力图为作为第三性的思维给出一种神经学的解释。这是一种激进的选择，习惯上对思维的神经学解释，通常要么从笛卡儿的二元论，要么从朴素唯物论的传统视角来写。二元论者允许对作为身心平行论的身体方面的思维作神经学描写。唯物论者则将思维视为一种完全的神经学过程，但根据二元关系或蛮力，一对象打击第二对象的行动来描写这一过程。皮尔士认为，这样描述就不切实际地否定了思维中的自发性因素。这一过程还涉及一个中介性的第三对象，这一论断使得皮尔士能够把思维描述为一个具有三元关系的过程，这一三元关系包括为符号（第三）所表象的第一对象和解释元（第二）对这个符号所作的解释。在皮尔士看来，这种模式的优越性在于，它容许切合实际地认识到，尽管思维是一个物质的、神经学的过程，但不能按照二元关系来解释，那就是说，不能将其解释为一种作用与反作用的机械过程。

第5节从略的那部分，根据原生质（protoplasm）的属性来解释思维，由此推进到一个更基本的生理学层面，这是选文14，“人的脆弱本质”里所探讨的一个课题。

资料来源：手稿909。

第1章．一、二、三。完稿。

第2章．推理之三元。尚未动笔。将由如下部分组成。1.三类符号；如我在《美国数学杂志》上一篇论文中很完善地证明了的那样。

2.词项、命题与论证，在我的论新范畴表中已提到。3.三种论证，演绎、归纳、假说，如《逻辑研究》所载我那篇论文所表明的那样。[1]同时三段论的三个格，如在同一篇论文以及我的论证分类那篇文章里所表明的那样。4.三类词项，绝对的、关系的和共轭的（conjugative），如在我论“关系逻辑”的第一篇文章中所表明的那样。还有多种多样其他的三元可以提到。逻辑的二元区分源于绝对地看待事物的虚假方式。这样，除了肯定的和否定的，实际上还存在着或然的表述，这种表述是中介。同样除了全称与特称之外，还有一切带量词的命题。比如，特称命题某些A是B，意思是起码有一个A是B。但我们同样可说起码有2个A的是B的。同样，除了一个以外，所有A的都是B的，如此等等，以至无穷。我们从二元量词，或像布尔代数那样仅有两个值的量词系统，过渡到多元量词。

第3章．形而上学中的三元。这一章，最好的一部分，讨论认知理论。

第4章．心理学中的三元。大部分已完稿。

第5章．生理学中的三元。大部分已完稿。

第6章．生物学中的三元。这节要表明达尔文假说的真实性。

第7章．物理学中的三元。基本的一节。1.自然规律之自然历史的必然性，由此我们可以得到期望什么的某种观念。2.解释的逻辑公设禁止设定任何绝对。那就是说，这一公设要求引进第三性。3.形而上学是几何学的一种模仿；而数学家已宣称反对公理。形而上学公理也命定衰亡。4.绝对机遇。5.习惯原则的普遍性。6.陈述全部理论。7.结论。

第8章．社会学中的三元或者我要称为圣灵学（pneumatology）。意识是神经细胞之间的公共精神。人作为细胞的共同体；化合动物与混合植物；社会；自然。感觉蕴涵于第一性中。

第9章．神学中的三元。信仰要求（我们）毫不退缩地成为唯物论者。

一本书的笔记，将题名为：《试猜这个谜》，标题下面用一个斯芬克司小插图。这本书如果写出来的话，而假如我处于创作状态的话，不久就会写出，那将是一个新时代的诞生。

第1章.三分法

也许我可从评述不同数目如何得到其拥戴者起论。彼得·拉莫斯颂扬二，毕达哥拉斯则独尊四，托马斯·布朗爵士称道五，[2]如此等等。对我来说，任何无辜的数目都不是我的死敌；我尊崇一切数目，尊崇那些人赞美各自心仪的数字的理由；然而我务必承认，哲学上我偏爱三这个数。事实上，因为我经常用三重区分进行思辨，因此好像最好是从一切三分必然立足的几个概念做一番简短的预备性研究开始。我的意思无非第一、第二、第三这三个观念，——这些观念如此宽泛，以致与其视之为确定的概念，毋宁视之为思想的基调，然而尽管如此，依旧极其重要。假如只是视之为要应用于我们所喜欢的任何对象的数字的话，那么，这三个概念确乎不过思想的单薄骨架，即使不是纯粹的语词。如果只想用来计数，那么询问我们必将应用的数字的意义便有点多此一举；然而哲学区分却被认为是某种远逾于此的尝试；哲学区分意图深入到事情的真正本质，而假如我们打算哪怕只是做出一个三重的哲学区分的话，也理应务必事先问一下第一、第二、第三的各类对象为何，并非作为如此计数的，而是就其本身的真实特性。既然有真实不虚的第一、第二与第三这样的观念，那么目前我们就来寻找承认的理由。

第一是那种其存在无非自在的东西，既不指称任何事物也不潜藏于任何事物背后。第二是那种借助某物之力而是其所是者，而它之所以为第二，就是由于此物在先。第三是那种由于它所中介并使其发生相互关系的各种事物而是其所是者。

绝对第一这个观念必须完全与对一切它物的概念或指称分离开来；因为包含第二的东西，其本身就是那个第二的第二。第一因此必须是当场的、直接的，如此才不至于沦为一个表象的第二。它又必须鲜活而新颖，因为如果陈旧的话，它就成为其先前状态的第二。它必须是创始的、原初的、自发的和自由的，否则就会成为某种决定原因的第二。它同时还要是活泼而有意识之物；只有这样才能避免成为某种感觉的对象。它先于一切综合、一切分化：它既无统一也无部分。它不可能是清晰连贯的思想：断定它，它就已经丧失其特征化的无知无辜；因为断定总意味否定某种别的东西。静心思之，而它早已飞逝！亚当睁开眼睛观看的那一天，在他作出任何区分，或逐渐意识到其自身存在之前，世界是什么样子，——那就是第一，当场、直接、鲜活、新颖、创始、原初、自发、活泼、有意识，以及转瞬即逝。只是，记住每一种对它的描述对它来说必然都是假的。

正如只要思想伴随一个第二，第一就不是绝对的第一那样，就其完善性来思考第二，我们必须抛开一切第三。因此第二是绝对的最后。但我们不仅无需，而且不可，将第一这个观念从第二这里抛开；正相反，第二恰是那种不可没有第一的东西。第二在如对方、关系、强迫、效果、依赖、独立、否定、事件、实在、结果这样的事实中与我们相遇。若无一个第一，一事物便无法作为对方、否定或独立不依之物，因为正是相对于或者说由于这个第一，它才会作为对方，否定，或独立不依者。然则，这尚不属于那种深奥非常的第二性；因为第一可能在这种种场合里遭到破坏，但却留下实在特性丝毫不变的第二。当第二因为第一的作用而遭受某种变化，并依赖于它时，第二性反倒更本真。但是这种依赖性不可太过分，以致第二仅仅是第一的意外或事变；否则第二性又要退化。本真的第二遭受着而又抵抗着，像无生命的物质，其存在正是在于其惰性。同时还要注意，第二性要具有我们业已看到那种归属于它的终极性的话，就必须毫不动摇地为第一所决定，由此得到确定；因此不变的稳定性成为其属性之一。我们

在事件里发现第二性，因为事件正是这样一种东西，其存在即在于与我们对撞。铁的事实亦属同类；那就是说，铁的事实是这样一种东西，就挺在那儿，无法视而不见，反而要被迫承认为我自己、主体或第一身边的对象或第二，铁的事实乃是磨练意志的材料。

必得承认第二这个观念是易于理解的一个观念。第一那个观念太过娇嫩，一碰就弄坏了；而第二这个观念却是显著地结实而富有质感。这个观念又非常熟悉；每天都逼迫我们：它是生活的主修课。在年轻人眼里，世界是清新活泼的，而我们也好像无拘无束；然而界限、冲突、制约以及一般意义上的第二性，造成经验与教训。由于所谓第一性

那挂满旗帜的帆船从港湾出发；

由于所谓第二性

可是船回来时，
船身破损船帆也褴褛了。[3]

但是尽管这个观念是如此的熟悉，尽管蛮横地要求我们时时刻刻都要承认之，然而我们却绝对无法认识它；我们绝对无法直接意识到有限性，绝对无法直接意识到任何事情，除了在其自身原始第一性状态下不知任何界限的神圣自由。

第一与第二，主动与受动，是与否，这些便是能使我们粗略地描述经验事实的范畴，而长期以来这些范畴也满足了心灵的要求。但是终于发现仅有这些还不够，而第三就是那时所要求的概念。第三是架设于分隔绝对开始与最后那条鸿沟上的桥梁，使二者有了关系。我们知道，每一科学都有其定性与定量阶段；如今，其定性阶段是当二元区分——不管一给定的主词有一给定的谓词与否——充分足用时；而

一旦不再满足于这种粗疏的区分，一旦我们需要就其所具有的由谓词所指明的属性而在主词的每两种可能状态之间插入一个可能的中介形式（half-way）时，定量阶段就来到了。古代力学认识到力是产生作为其直接结果的运动的原因，实质上，所见不远于原因与结果的二元关系。那就是其何以不能使动力学取得进步的原因。伽利略与其继承者的研究成果则在于表明，力是加速度，速度的状态就是由这些加速度造成的。虽然"原因"与"结果"这两个词仍然阴魂不散，但机械哲学已经抛开了陈旧的概念；因为现在已知的事实是，在特定的相对位置上，物体经历特定的加速度。而今加速度，并不像速度那样是两个连续位置间的关系，而是三个位置间的关系；因此，新学说就在于适时地引进了第三性这一概念。基于这个观念，整个现代物理学才得以建立。同样，现代几何学的优越性，无疑不在其它方面，而主要是由于在无数孤立的论证间架设联系的桥梁，因为这些孤立的论证曾经妨碍古代科学发展；而且我们可以矫枉过正地这么说，每一门科学分支，每一种科学方法所取得的一切重大进步，都在于使先前离散的论证发生某种关系。

我们可以很容易地认识到其思想大体处于二分阶段的人主要是由于无规则地使用语言。在先前，当他处于自然中时，所遇见的每一事情都是纯粹的，绝对的，难言的，惊异的，无匹的，卓越的，无限制的，完全彻底的；[4]但既然这种时尚如今受到嘲笑，他显然明白其表达之荒诞不经了。矛盾原理是这种人的陈词滥调；[5]为了证伪一个命题，他们总要试着证明其中潜伏着一个矛盾，虽然这个命题可能像青天白日一样清楚明白。可以打趣地评论说，这一现象如同数学不可一世的冷漠，自从发明了微积分，数学就走着自己的路，而毫不在意矛盾贩子的频频发难，就像装甲舰船毫不在意美国堡垒一样。

我们已经看到，正是直接的意识才是最显著的第一，外在的无生命的事物才是最显著的第二。类似的，显而易见，中介于此二者之间的表象才是最显著的第三。然而，其他例子也不应忽略。第一是施动

者，第二是受动者，第三是作用，借此作用，前者影响后者。在作为第一的开始与作为最后的结束之间，过程过来引导第一到达最后。

按照数学家的说法，当我们测量一条线段时，假如我们用标刻于一无穷长的钢条上的一尺码刻度取代码尺，那么，在我们为了测量那条线段的连续部分而做出的整个位移的过程中，那条钢棒上的两点将始终固定不变。那一对点，数学家冠以绝对的名号；它们作为一无穷距离上的两点，由那尺码以一种或另一种方式测量。这两点要么是实际上分开，要么重合，要么是虚构的（在此情形下那条线的首尾不过一有穷距离），根据测量的方式与在其上进行测量的线的性质之间的关系而定。这两点是绝对的第一与绝对的最后或第二，而那条线上的每一可测量的点则属于第三。我们业已看到，绝对第一这个概念躲避任何把握的企图；而在另一种意义上绝对第二这个概念也一样；但是没有任何绝对的第三，因为第三的本性就属于关系，而这就是我们总在考察的东西，即使当我们的目的在于第一或第二时亦然。宇宙的始点，创世者上帝是绝对第一；得到上帝完全启示的宇宙的终点，是绝对第二；在每一可测量的时间点上宇宙的每一状态都是第三。假如你认为可测量的点便是所有的一切，而否定其有任何确定的何来何往的倾向，那么，你就是认为那一对点使绝对成为虚构，这样你就是个伊壁鸠鲁主义者。如果你认为作为一个整体的自然进程虽然有一种确定的走向，但仍然相信其绝对终点无非是从其出发地的涅槃，你就使绝对的两点重合了，这样你是个悲观主义者。但如果你的信条是整个宇宙在无穷远的未来趋近于一种状态，这一状态具有不同于我们回顾无穷远的过去的一般特点，那么你就使绝对成为两个真实分离的点，这样你就是个进化论者。[6]虽然这是人只能从其自己的反思学到的一件事情，但我相信假如我的建议得到贯彻的话，读者就会承认一、二、三，不只是像“eeny，meeny，miny，mo”[7]那样的简单数数词，而且还传递着大量观念，尽管这些观念相当模糊。

然而可能有人要问，何止于三？何不继续寻找体现于四、五等等至于无穷大的数目里的新概念呢？理由是尽管通过任何成对的变更也无法构成一个本真的三，然而无需引入某种本性上不同于单一和成对的某种东西，四、五以及每一更大的数却都能仅由三的简单复合构造出来。为了弄明这一点，我将首先用一个例子表明之。A赠送给B一件礼物C这一事实，是一个三元关系，因此不可能分解为任何二元关系组合。事实上，组合观念本身就包含第三性观念，因为组合就是这样一种由于它带入相互关系的诸部分而成其所是的东西。但是尽管可抛开这种考虑，但我们却依然无法由A与B，B与C以及C与A之间二元关系的任何累积而构造出A赠送礼物C给B这一事实。A可充实B，B可接受C，而且A可卖掉C，然而A并不必然要把C给B。为此，这三个二元关系不仅必须要共同存在，而且要融合为一个事实。这样，我们看到一个三元不能分析为数个二元。但现在我将用一个例子表明，一个四元却可分析为数个三元。拿A卖C给B价格为D这个四元事实为例。这是两个事实的复合：首先，A用C做某一笔交易，我们可称为E；第二，这个交易E是B的买入，价格为D。这两个事实的每一个都是三元事实，而两者的组合则构成【为】【一个】本真的四元事实，如我们所见这样。这一惊人的差别的解释不难找。二元关系词项，诸如“爱人”或“仆人”，[8]是这样一类空白格，这类空白格只有两个地方留下空白。我的意思是围绕爱人造句时，作为谓语的主干词，我们可随意填入任一我们看来适宜于主语的词，而后，除此之外，随意填入任一词作为爱的行动的宾语。但是像“给予者”这样的三元关系词项却有两个关联项，因而就是有三处地方留下空白的空白表格。因此，我们可拿这三元关系词项中的两个，每个空白处填入同样的字母，X这个字母只有一代词或辨认标指（identifying index）的力量，而后把两个合在一起就构成一个具有四处空白位置的整体；而由此我们可以类似方式继续到任何更大的数目。但是如果我们试图用二元关系词项来模仿这一程序，用一个X组合其中两个时，我们发现这种组合中仅有两处空

白，正如取其自身来看任一关系词项中所有的空白格一样。一条仅有三个岔口的路可有任何数目的终点，但无论多少条直路对接起来也不会给出多于两个终点。于是，任何数目，不管多大，都可由数个三元构成；因而，包含于这样一个数目中的任何观念，也不会彻底有别于三这个观念。我无意否认更大的数目可以呈现有趣的奇特形状，由这些形状可以引出或多或少具有一般适用性的概念；但是这些数目却无法像我们上文考察过的三个数目那样，上升到那么根本的哲学范畴的高度。

本书的论证在作者头脑中展开，大致如所呈现的这样，以一种“学样游戏”的方式，从一个思想领域进入另一个思想领域，作为这三个概念的贯彻。最初在逻辑研究中我意识到这三个概念的重要性，在逻辑学领域，这三个概念发挥了如此非凡的作用，因此我又到心理学领域寻找之。心理学那里又发现了它们，我不禁自问这三个概念是否也进入了研究神经系统的生理学领域。通过沿用一点基于假说的推理，我又成功地在这个领域察知之；而后这个疑问自然浮上来了：这三个概念如何会出现于一般原生质理论中。在此我似乎突入进一个趣味盎然的反思通衢，既通向原生质的本性又通往这三个概念本身，对二者都给予获益匪浅的洞察；尽管那是直到我构思出如在第5章[9]所描述的在那个主题上的思想之后的事。我无阻地追随向导进入自然选择的领域；而一旦达到那一点，我不可阻挡地开始进行关于物理学的思辨。一个大胆的跳跃（saltus）[10]使我踏入充满丰硕果实与美妙猜想的花园，在这个花园里的探察，长期以来阻碍了我的视线。然而，一旦目光放远，开始考察这三个观念之应用于灵魂、自然与上帝这类最深刻的问题，我立即看到，它们必定引我深入到那些原始神秘的心脏。这是这本书在我心灵中的成长历程：同时也是我写作的顺序；只有这第1章或多或少是一种事后的回顾，因为在我研究的较早阶段，我原本会将这里写下的东西视为太过模糊以致毫无价值。我原本觉得其中有与曾为我嘲笑为精神错乱的众多著作有类同之处。较深入的研究教导

我，即使出于乳臭未干的婴儿之口的话也可能产生力量，而虚弱的形而上学废料有时也包含着能够成长为重要的实证学说的概念胚芽。

这样，既然整本书无非就是这三元观念的连续例证，因此我们无需再流连于对这三个观念的序幕性展示。然而，其中有一个特征，却务必予以深思。那就是有两个明显不同等级的第二性和三个不同等级的第三性。几何学中有与此十分近似的类比。二次曲线要么是通常所谓曲线，要么是数对直线。一对直线称为退化的二次曲线。同样，平面三次曲线要么是真正的三阶曲线，要么是带成对直线的二次曲线，要么只由三条直线构成；因此就有两阶退化的三次曲线。[11]几乎同理，除了真正的第二性，还有一种退化的第二性，这种第二性本身并不存在，不过是如此设想的。中世纪逻辑学家（遵照亚里士多德的一个暗示）区分了实在关系与理性关系。实在关系由于这样一个事实而存在，即假如相关的两个对象中的任一个被破坏的话，这一事实就完全不可能了；而理性关系则由于两个事实而存在，即如果两个相关项中的任一个消失了，只有其中一个事实消失。一切相似性就是这样：因为自然中任意两个对象都相互相似，而且事实上恰如任何其他二者之相似一样，自身即相似；只是参照于我们的感觉与需要，一种相似性才被视为比另一种更为重要。拉姆福德和富兰克林相互相似，因为都是美国人；然而假若对方不曾出生过，这一个还同样是美国人。另一方面，该隐杀死亚伯这一的事实，就不能被陈述为如下两个事实的简单总和：一个关于该隐，另一个关于亚伯。[12]相似性并不是唯一的理性关系，尽管它们最明显地具有这种特征。对比与比较同属此类。相似性是种种特性的同一性；而这跟心灵将各种相似的观念采集进一个概念这种说法一模一样。其它理性关系产生于心灵以其他方式联系起来的各种观念；这些理性关系在于一个复合概念的两个部分之间的关系，或者，我们也可以说，在于一个复合概念与其自身——就其两个部分而言的自身——的关系。这就使得我们要考察一类退化的第二性，这类第二性不满足理性关系的定义。同一性是每一物所具有的与

其自身的关系：卢库卢斯与卢库卢斯共餐。[13]还有，我们以力的语言谈论诱惑与动机，犹如某人遭受到来自内心的不可抗拒的冲动一样。良知的声音也一样：而我们以反思感观察我们自己的感情。回声是我自己的声音返回来应答自身。同样，我们谈论事物的抽象性质，好像这种抽象性质是某一第二事物，为第一物所有。但是理性关系与这类自我关系在如下这一点上相似，二者均产生于心灵将概念的一部分置入与另一部分的关系中。一切退化的第二性都可以方便地称为内在的第二性，以对比于外在的第二性，这种外在的第二由外在事实构成，属于一事物对另一事物的真实作用。

第三性之间，有两级退化。第一级退化是在事实本身中虽没有第三性或者中介，然而那里却有真正的二元性；第二级退化是事实本身中甚至也没有真正的第二性。

首先，考虑第一级退化中的第三。一枚大头针，因为穿透一个同时也穿透另一个而钉牢两样东西：这两样东西中的任一个东西都可能遭到毁坏，而大头针依然会穿透留下的那样东西。一种混合物因含有每一种原料而将各种原料搅拌在一起。我们可以将这种退化的第三性称为偶然的第三性。"我何曾杀过你的儿子？"商人辩解道，而魔鬼回答，"当你扔那颗椰枣核时，枣核尖正巧刺入我儿子的胸膛，我儿子当即丧命。"[14]这里有两个独立的事实，第一个事实是商人扔那颗椰枣核，第二个事实是椰枣核击中并杀死魔鬼的儿子。假如商人曾拿椰枣核瞄准魔鬼的儿子，情况就不一样了；因为那样的话，就会有一种瞄准的关系，这种关系将瞄准者、用以瞄准之物、瞄准的目标联系于一个事实。那个魔鬼坚持要那位可怜的商人为这样一个偶然事件负责，这是多么荒谬、多么不公平、多么不人道啊！我记得我曾怎样为之悲泣，当我伏在父亲的双臂间，第一次听他给我讲这个故事时。一个人，尽管毫无恶意，也应该为其行为的直接后果负责，这当然是对的；但不是应为如此这般这里那里随时可能突发的情况下的行为后果负责，而仅仅是应当为本可能由实践智慧的合理法规防止的行为后果

负责。自然母亲本人于造设本真而非纯属偶然的第三性时，经常提供了理性作用者的意向的地点；就像当星星火花，作为第三，落进一只火药桶，作为第一，导致一场爆炸，作为第二时那样。但是自然是如何做到这一点的呢？凭借她据以行动的可知规律。假如两个力按照力的平行四边形法则被结合起来了，那么二者的合力就是一个实在的第三。然而任何力，根据力的平行四边形法则，也都可以无穷多种不同方式，在数学上被分解为另外两个力的和。然而，这类分力，仅仅是心灵的创造。差别在哪里？就一个孤立的事件而言，并没有差别；实在的力不出现于合力中，就跟数学家可能想象的任何分力一样。但是，使实在的力实在地在那里的东西却是一般的自然规律，一般的自然规律要求实在的力，而并不要求合力的任何其它分力。因此，可理解性，或者客体化的理性，才是造成本真第三性的东西。

我们而今来看第二级退化中的第三。剧作家马洛[15]有某种莎士比亚与培根共同具有的措辞风格。这虽是一个无足轻重的例子；然而这种关系形式却相当重要。自然史里，间介类型（intermediate types）用于显示种种其相似性，否则要么可能得不到注意，要么难以得到重视的形式间的类似。肖像画中，照片介于原物与肖像之间。科学中，所观察到的事实的图表和模型引向进一步的类比。可以形成这么一种三元关系的理性关系无需都是类似。华盛顿显然没有互相类似的最伟大的士兵身上的缺点。人首马身怪是人与马的合体。费城位于纽约与华盛顿之间。这类第三性可以称为间介的第三性或者比较的第三性。

考察三元在哲学中的重要性这一点，恐怕任何人都不会认为我想要声称什么原创性。黑格尔之后，几乎每个富于想象力的思想家都已这么做了。原创性是最不值得推荐的基本概念。恰恰相反，人的心灵总是倾向于三重区分这一事实才是支持三元的一个原因。虽然其它数目曾经成为这个、那个哲学家的偏爱，然而三这个数才是一切时代、一切学派出类拔萃的偏爱。大家会发现我的整个方法与黑格尔的方法有深刻的差异；我全盘拒绝他的哲学。但尽管如此，我却对其哲学又

抱某种程度的同情，而且设想假如其作者哪怕稍稍注意一下外在环境的话，他本人原本会着手变革其体系的。外在环境之一就是属于这种三元的第二性观念的二重区分或者二分法。他经常完全忽视外在的第二性。换言之，他犯了忘记还有一个存在实在的作用与反作用的实在世界这样的小小疏漏。确切说，严重地疏漏了这一点。其次，黑格尔又很不幸地不精于数学。在其推理的十分基本的特点上，表明了这一点。更糟的是，尽管其歌曲的整个基调在于强调哲学家们一直忽视了第三性，尽管对于神学一类而言，这么说的确真实不虚，他唯一熟悉的领域便是神学（因为我不把阅读一本书却不理解之称为熟悉），但不幸的是，他并不知道，对于他要认识者本将具有最重要价值的东西，数学分析家在很大程度上已经避免了这个重大缺点，而完全追求微分的观念和方法准保根治之。黑格尔的辩证方法仅仅是微弱而基础性地将微分原理应用于形而上学。最后，黑格尔通过辩证程序从最抽象的概念演绎出一切这一计划，尽管远非如经验论者所认为的那样荒谬，而是相反表现了科学进程中不可或缺的一个部分，然而却忽视了个体人的弱点，个体的人无力挥舞像科学这样的重型武器。

第5章.生理学中的三元

既然已经承认有三种根本不同的意识，[16]那么自然就可推知在研究神经系统的生理学中必然有某种三分以解释之。心理活动密切地依赖于身体，这一点是研究这一课题的每个人都必然承认而今也确实都承认的，与之相比，这里并不意味着任何更进一步的唯物论。这种理论再一次做出了一个，不妨说，预测；那就是说，某些结论，虽然这些结论并非是由深思这一理论的结构就必然可从中获得的；而且这些结论有这样一个特点，可以独立研究其真假。假如我们发现这些结论令人吃惊而且确定无疑地为真，那就会提供这一理论的明显确证。然而，如此之多的收获，我倒不敢承诺；我只能说这些结论并非必假；

而我们眼下必须满足于追寻出这些结论，看看其究竟为何，而把判断的任务留给未来的生理学家们。

其实，这三种意识中的两种，简单意识与二元意识，立即就获得了一种生理学解释。我们知道每个神经细胞的原生质内容都有其主动与被动状态，而且证据也并不必然表明感觉，或直接意识，产生于神经细胞的主动状态。切除神经的实验结果表明，在与中枢神经细胞的交往被切断之后，就没有感觉了，因此这种现象肯定与神经细胞有某种关联；而正是如很可能将原生质投入主动状态这样的刺激源才使感觉激动起来的。因此，尽管我们还不能说处于主动状态中的每个神经细胞都有感觉（然而，我们也不能否认），然而，神经细胞活动是意识的主要的生理学上的先决条件，这一点几乎没有怀疑余地。另一方面，互动感，或者用我们一致同意的称呼，极感（polar sense），显然与通过神经纤维释放神经能有关。外在意志力，极感的最典型例子，涉及这样一种能量释放到肌肉细胞。极感处于较低强度的外在感觉中，则有一种从终端神经细胞经过传入神经向一个或多个脑细胞的能量释放。在内在意志力，或者自我抑制中，有某种神经的抑制作用，同样已知，这种作用涉及神经力的运动；而在内在观察，或者内脏感觉（visceral sensation）中，无疑有种种从一个中枢细胞到另一个中枢细胞的能量转换。如果我们记得极感乃是对一个分开的瞬间以前的东西与以后的东西之间的差异感，或者说好像有两个侧面的一瞬间的感觉话，那么，就会清楚地看到，这种感觉的生理学伴生物必然是某种发生得非常快而又留下更久效应的事件，而这样描述又如此完美地适合于通过神经纤维的神经释放渠道，因此，认为这一现象即是二元意识状态，对此我们无需再犹豫不决。

综合意识虽然提出更困难的问题。然而对于这种意识的本真形式，或者求知感的解释，却很容易；只是其两级退化形式，相似性感实在关联感，令我们感到迟疑。关于这两种退化形式，我被迫作出假说。

如果两个观念互为相似，我们便说两者有某种共同的东西；说一个观念的一部分与另一观念的一部分同一。这种同一性何在？闭上双眼之后，我首先睁开一只眼睛，然后再闭上，而睁开另一只眼，于是我说这两种感觉相似。两种神经印象如何可被判断为相似呢？在我看来好像是这样，这一判断要成为可能，这两种细胞或许必然将释放自身到一个共同细胞里边。无论如何，在我看来，为了科学观察去证实或者拒绝，似乎首先要作出的假设就是，就这个同一类细胞而言，那两个观念在其产品中相似。简言之，这个假说就是：相似在于一种共同因素的同一性，而这种同一性在于一个观念的一部分与另一观念的一部分作为特别对于一个或多个神经细胞的兴奋的感觉。

如果我们发现自己迫于压力而这么认为，即并不特别互为相似的两个经验要素实际上却联系着，那么，我认为，这种联系，从某一方面看，必然是由于神经能量的释放；因为整个实在感就是极意识（polar consciousness）的一种规定，而极意识本身就是由于这种释放。比如，我认识到某个平面，在某一边界的一侧是红的，而在另一侧是蓝的；或者认识到任意两种性质时空上直接相邻。假如这种邻近是时间上的，那么正是直接凭极感我们才意识到一个两侧有别的分开的瞬间。假如这种邻近是空间上的，那么我认为我们首先具有一个，既未分析亦未综合的、完全混作一团的整体感，但是随后，作出分析之后，我们发现，在重组各种要素时，自己被迫直接从界限一侧的东西过渡到另一侧的东西。而后我设想，我们不得不认为这两个感觉是邻近的，因为其兴奋产生一个被记起的感觉的感觉的神经细胞将自身释放入其兴奋造成另一个被记起的感觉的感觉的神经细胞。

作为理性之杰出原料与精华的本真的综合意识，或者求知过程这种感觉，显然在神经系统的最具特征化的属性，即采取习惯的能力中有其生理学基础。这取决于如下五个原理：第一，当一个刺激或骚动持续一段时间后，兴奋就从直接受影响的细胞传播到与之相联系的细胞，再从那些细胞传到其它细胞，如此一直传播下去，与此同时增加

强度。第二，一段时间之后，疲劳来袭。而今除了完全的疲劳，这种疲劳在于细胞之丧失所有可兴奋性，以及根本不再对刺激作出反应的神经系统之外，还有一种较温和的疲劳，这种疲劳在使大脑作为一个理性器官的调适过程中扮演着十分重要的角色，这种形式的疲劳存在于反射行为或者神经元的释放停止继续沿着一条路径，而要么开始沿着那儿尚不曾有释放的路径，要么沿着原先仅有轻微释放的路径增强释放的强度。譬如，人们可能有时看到一只青蛙，其脑或大脑已被切除，后腿因为洒上了一滴酸而骚动不安，在重复不断地用另一只脚摩擦这地方，好像要擦去那滴酸液一样之后，可以观察到最终跳跃几下，神经释放的最初途径变得疲劳了。第三，当出于任何缘由对于一个神经细胞的刺激去除时，兴奋很快消退。兴奋并非立即消退这一点是众所周知的，而这种现象在物理学家之间以感觉的持存之名流行。所有能注意到的感觉片刻之间消退，但是一个非常微弱的剩余感觉却持续很长时间。第四，假如同一个细胞，曾经一度得到兴奋，而且由于某种机遇曾经碰巧沿着一条特定路径或数条路径释放自身，那么当它再度得到兴奋时，就更可能再度沿着某些或所有先前曾经释放自身的路径释放自身，而不是沿着先前原本不曾如此释放自身的路径。这是习惯的中心原则；而其样式鲜明对比于任何机械规律的样式，这一最具重要意义。物理规律不知任何倾向性与或然性；凡这种规律所要求的东西，都绝对而万无一失地要求，从不许违命。假如采取习惯的倾向被绝对的要求所取代，细胞将总以同一途径，或者根据任一硬性确立的条件释放自身，那么，所有习惯发展到理智的可能性将一开始就被切断；第三性的优点将不出现。应该存在某种意义上而言的偶然因素这一点，对于细胞如何释放自身这个问题至关重要；而那样的话，这种机遇或不确定性将不会被习惯的原则完全抹去，而仅仅是以某种方式受到影响。第五，当一段相当长的时间流过而不再有任何细胞以任何特定方式作出反应时，就出现一个遗忘原则或者否定的习惯使之不大可能以那种方式作出反应。现在让我们看看这五个原则结合

起来，结果将是什么。当一个神经受到刺激时，假如反射活动不首先具有驱除刺激源的正确方式，那么这个神经就将一再改变其特点，直到刺激的原因被驱除，那时这种刺激活动将很快消退。当这个神经第二次以同样方式受到刺激，或许第一次受到刺激时产生的某种其他运动将重复出现；但是，无论这个运动可能如何，那种种运动中的一种必然最终重复，因为反射活动将继续到这个运动出现为止，我的意思是驱除刺激源的那种运动。在第三种情况下，遗忘的过程将开始倾向于重复第二种情形下未重复的第一种情形下的任何行动。那些曾经重复过的活动，一些或许将再次重复，另一些则否；但是在反射活动达到结束之前，总留下一个必然重复的活动。这一活动的最终效果必然将是以驱除刺激源的方式立即反应以确立一个习惯；因为唯有这个习惯将在每一次重复的实验中得到强化，而其他习惯将以加速的比率变弱。

我曾经用扑克发明了一种小游戏或者实验以演示这五个原则的作用；我可以承诺读者，如果将这一游戏做上六次，便能很好地评估这里所提出这种习惯解释的价值。这个游戏的规则如下。取许多四色纸牌，比如说一副52张，尽管少一点也行。假定这四色牌表示细胞可能做出反应的四种形式。设其中一色，比如说黑桃，表示那种驱除刺激源并使活动结束的反应形式。为了容易地找到所需的任一色牌，你最好将牌面朝上放着并将其分为四小副，每一小副只含一色牌。现在取2张黑桃，2张方块，2张梅花，2张红桃，表示神经细胞的原始倾向，这种倾向被假定为同等可能地以四种方式的任一种作出反应。你翻转这8张牌使其面朝下合上，然后彻底洗开。[17]然后从这副牌的顶端翻转牌，一张接一张直到黑桃。这个过程表示细胞的反应。拿起刚刚分好的牌，给手里拿着的那副牌添一张刚刚出现（代表习惯）的那色牌，而从不出现（表征遗忘）的每色牌里去掉一张牌。洗牌，进行这种操作13次或者直到黑桃穷尽为止。那时一般来说就发现你手中拿着清一色的黑桃。

如此我们就看到这五个原则何以不仅导向习惯的确立，而且导向指向确定目的——那就是说，驱除刺激源——的习惯。而今正是根据目的因的活动，才将心理作用与机械作用区分开来；而我们一切欲求的一般公式可以表达如下：驱除刺激源。每个人都正匆匆工作着以使目前激励他工作的那种事物状态归于结束。

---

[1]Peirce，A Theory of Probable Inference，载Studies in Logic，by Members of the Johns Hopkins University，ed. C. S. Peirce，Boston：Little，Brown，and Company，1883，pp.126-203。

[2]Thomas Brown （1778.1.9—1820.4.2），英国哲学家和联想主义心理学家。——译者

[3]引自莎士比亚，《威尼斯商人》，第2幕，第6场，第15—18句。这里采用梁实秋的译文（《莎士比亚全集》第9卷，第73页。中国广播电视出版社，2001）。——译者

[4]以上诸词原文都有绝对完全彻底之义。——译者

[5]Shibboleth，《圣经》中基列人用以辨认逃亡之以法莲人所用考验用词，因为后者不会发“sh”音，而读作sibboleth者，必是逃亡的以法莲人，即被杀死（见《旧约·士师记》第12章第6节）。后引申为行话，暗号语等。——译者

[6]最后观点本质上也是基督教神学的观点。神学家坚持认为物理宇宙是有限的，但认为他们将承认的宇宙存在自所有时间，终点状态将显得不同于开始状态，整个精神创造被成就，而且恒久不变。

[7]“Eeny，meeny，miny，mo / Catch a tiger by the toe / If he hollers，let him go / Eeny，meeny，miny，mo.”是教小孩子数数的儿歌。——译者

[8]原文为“Tservaut”，据EP（作servant）改。——译者

[9]原文为Chapter IV，应为第5章。——译者

[10] Saltus，拉丁语意为跳跃（leap）。逻辑学里指跳跃判断，即省略一些关键步骤的直接判断。这里皮尔士显然兼取这个词的双关意思。——译者

[11]《世纪辞典》中皮尔士如此定义“二次曲线”（圆锥曲线）：“由一平面与一直立圆锥相交构成的曲线。假如平面更近于圆锥的轴而不是圆锥的边（图3），那么相交部分是椭圆形的，称为椭圆。圆是椭圆的一个极限——那就是说，在此平面垂直于圆锥的轴（图2）。假如平面更近于圆锥的边而不是圆锥的轴，它将同时切割位于顶点另一边的圆锥的第二面（图5），而由此产生的两层曲线就是一条双曲线。双曲线的一种特殊情形，当平面相切于圆锥的表面时就会产生，就是两条相交的直线，称为退化的二次曲线（图1）。介于椭圆与双曲线之间的情形，在此平面平行于圆锥的边（图4），而这样产生的曲线是一条抛物线。椭圆的退化形式是一个点，抛物线的退化形式是一条直线。退化的形式不是真正的二次曲线，因为它们属于第一阶，而双曲线属于第二阶。”——译者

[12]该隐（Cain）和亚伯（Abel）是《圣经》中的人物。该隐是亚当和夏娃的长子，亚伯是次子，被其兄该隐所杀。见《圣经·创世记》。——译者

[13]卢库卢斯（Lucius Licinius Lucullus，约公元前117—前56），罗马大将，战功显赫，曾任将军和执政官。晚年，他沉浸于吃喝玩乐之中。有一次，仆人为他准备了一顿十分丰盛的晚餐，有人问他今晚请谁的客，他回答说："今晚卢库卢斯与卢库卢斯共进晚餐。"因此，该句表示"暴饮暴食的人"。——译者

[14]参见《一千零一夜》（第1卷第14页，李唯中译，宁夏人民出版社）第一夜（《商人与魔鬼的故事》）。——译者

[15]Christopher Marlowe （1564—1593），英国诗人、剧作家，翻译家。——译者

[16]原文上一章（第四章）讨论心理学中的三元，故有此言。——译者

[17]牌几乎绝对无法彻底洗开以公正地演示概率原理；但是假如以任一通常方式洗过之后，将其分成三副，再拿起来，然后一张接一张地从一只手交到另一只手，每隔一张放在牌的顶端，每隔一张放在底端，如此集聚于第二只手中，最后切牌，这样洗牌便可认为充分达到了这种游戏的目的。每当目的在于洗牌时，如此彻底地洗，才能尽意。

13.詹姆斯的心理学

皮尔士与威廉·詹姆斯是终生的朋友，然而皮尔士认为詹姆斯的实用主义因过于素朴的经验论而有缺陷。两人之间的这种差别的基础在于皮尔士的符号学，而在其为詹姆斯的名著《心理学原理》（1890年）所写的这个书评里得到了澄清。詹姆斯论证说知觉根本上是一个经验的或者体验的过程。因而，意识恰恰就是其看来所是的那样——按照詹姆斯的说法，对于思维的连续之流的知觉。詹姆斯因此既抨击了像洛克那样将思维描述为一种原子式观念的联想过程，也抨击了后来将知觉描述为一种无意识的推论过程，认为这类描述都是非经验的、非科学的。这些论证与皮尔士自1868年的论文《对于据称为人所具有的某些机能的质疑》起就一直坚持的观点根本对立，在那里他论证道，我们关于思维的意义的知识就像对于外在对象的知觉一样，都是间接的、中介性的知识。思维是符号，需要后续思维的解释以获得意义。因而，与感觉不同，具有形式或意义的知觉必然包含推理。尽管在某种程度上知觉并不显现为推理，但它必然是无意识的推理。由于皮尔士将思维不可能异于其所显现的样子这种看法与笛卡儿那种心灵直接认识其思维的信念联系起来，故而皮尔士称詹姆斯是一位笛卡儿主义者。

资料来源：《民族》第53期
（1891年7月2日与9日）：第15页与第32—33页。

对于这样一部巨著，长期也难以作出结论性的评判；然而称其为多年来对这一学科所做出的最重要贡献，或许是可靠的。这肯定是美国思想界最有分量的成果之一。我们将提出几点异议，所用言辞的率直与严厉务必理解为表示尊敬的献礼。

我们从几个最外在、最无关紧要的特点开始，首先，我们不敢十分恭维它作为一部编辑出版的著作；因为它既缺乏单篇论文的单一性，也大体上不具备那种相互关联的系列文论的统一性，而又没有达

到前后一贯的文论的整体性。这是一部将多少有点异质的、险险四散开来的文章松松垮垮地扎进一个袋子里的杂论集。

以一种异常泼辣而又健劲的风格，詹姆斯教授不断地将语词和短语的确切意义扭曲到既不规范又不贴切的用法。他以萌生于天才家庭环境的奇僻措辞与戏谑语言自恣。为了例证我们的意思，我们随手翻开其中一卷，我们看到这样一句："私人命题意思是部分的归谬。"而今归谬法是一类演证，因而其本身不可能含有任何私人论证（argumentum ad hominem），因为这种论证仅仅是一个人由于其个人兴趣被迫承认的某种东西。下一页上，我们读到："表现知识的这种动力学（dynamic，我们基本上总写作dynamitic）方式。"再下一页："听他们谈论的口吻，就好像以这种神奇的联结（tying）或'联系'（relating），好像自我的职责已尽似的。"心理学的专业术语亦然。谈到某些理论时，我们的作者说，这些理论"将我们带回到当灵魂作为意识的载体（vehicle），尚未，如今天这样，与控制身体构造的生命原则区分开来的时代"。凡是知道载体（vehicle）一词的专业意义的人，怎么可能这么写呢？同一页上，出现这样的短语，"若未延展开来，那么谈论其有任何空间关系就是荒谬的，"听起来像是对点状几何学发起总攻一样。

詹姆斯教授的思想是高度原创的，或者起码说是新颖的，但属于那种解构性的原创。众所周知我们确已认识之物，他却证明并不认识；举世的思想家们公认，给定前提确保结论的正确，他却证明不然；这是他的特异功能。为此缘故，这部著作本该前置一篇导论，讨论一下其一切论证所立足的奇怪逻辑立场。甚至提出新理论时，这些理论也是基于类似的否定或怀疑考虑，而詹姆斯教授所信赖的唯一事物似乎就是事物之普遍不可知性。就像传言所说的那个老妇死守其全部恶习那样，他充满激情地固执于这一信念。当然，实质上他是个唯物主义者——那就是说，在方法论意义上，而非宗教意义上，既然他既不否认一个可分离的灵魂，也不否定来世；因为唯物主义就是这样

一种哲学，人们可以安全地赖以离开这个不可知——如其所发现的那样——的宇宙。詹姆斯教授可能要抗议我们这样刻画其思维定式。在一个雄辩的、某种形式的斯韦登伯格主义——根深处、内心里就是唯物主义——信徒的引导下长大成人，[1]又受教以唯物主义为业，因此，只能以伟大自然的宽广胸怀，通过体验一些非唯物主义思想，他才能认识唯物主义为何物。他倾向于笛卡儿的二元论，这种二元论具有不可知论的纯正血统，而且是现代唯物主义的生身之母。任何形式的唯心主义他都无心理会。即使进化论，因为与唯心主义有些亲缘关系，故而似乎也是将信将疑。他的专长（métier）就在于，严查哪怕带有一点可知性的学说。

序言里，就以如下言辞奏出了这一主调：

> 贯穿全书，我一直紧密靠近自然科学的观点。每一门自然科学都无批判地假定某些材料，而拒绝质疑其自身“规律”所获得的原理与其演绎由以进行的原理这两者的区分。心理学，有限个人心灵的科学，假定其材料为（1） 思想与感觉，（2） 这些思想与感觉与之共存的时空中的物理世界，以及（3） 思想与感觉有知。当然这些材料本身是可以讨论的；但是由于这种讨论（犹如关于其它原理的讨论一样）即是所谓的形而上学，因而超出本书的研究领域。本书，既然假定思想与感觉存在，而且是知识的载体，由此主张，心理学，一旦她已经确定了各种各样的思想、感觉与大脑的特定状况之间经验上的相互关系，便就此止步——就此止步，就是说，作为一门自然科学。假如还要前进，她就会变身为形而上学。一切将我们现象上所给予的要素解释为种种更深藏的实体（不管这些实体被称为“灵魂”，“先验自我”，“理念”，还是“意识的基本单元”）之产物的企图，都属于形而上学。因此本书既拒绝联想主义也拒绝唯灵论；而以这种严格的实证主义观点作为其唯一特征，以此我想要声称原创性。

演奏得真是漂亮——跟变戏法一样。但是如果我们想到自然科学并不是人，因而并不会“拒绝”做任何事情的话，这番论证就干瘪了。只有科学研究者才能“倾向于”，而他们并不会联合起来压制任一种研究。每个研究者只做其内心深信的研究；而拒绝做成千上万与这一课题密切相关的研究。将研究的某一分支称为“形而上学的”，这只是一种非难，无非表明作者本人讨厌其主题的那一部分而已。那丝毫也不

能证明，那类考察对他所必须考察的问题不能有某种启发。事实上，我们觉得，以任何方式或许都难以证明我们应该承认知识的任何两个分支绝不会互有启发。将一个问题称为科学问题而将另一个问题称为形而上学问题这样的做法，就更无法证明詹姆斯教授"因此拒绝"某些结论有根有据，假如他找不到更好的理由反驳这些结论的话。物理学家自限于这种"严格实证主义的观点"这一说法，也绝不是真实的。热的研究者并不因为无法直接观察到分子就拒不考察、拒不承认运动学理论；光的研究者并不给思辨发光的以太贴上形而上学的标签；而物质自身的实体性是涡动理论要研究的问题，然而这种理论被认为跟物理学绝对相关。这一切研究都是"将现象上所给予的要素解释为种种更深藏的实体之产物的企图"。事实上，这个短语，就像不严密的语言所能为的那样，描述的乃是科学假说的一般特征。

同时请注意，詹姆斯教授建议逐出心理学领地的，既不单单地亦非主要是"灵魂"与"先验自我"，因为对于这些不可知之物，他尚有些恋恋不舍，而尤其是其鼓吹者坚持认为作为意识的直接材料的各种观念。简言之，他不仅建议，以宣称某些研究超出心理学领域这种简单的权宜之计，在许多重要观点上颠倒了科学的结论，而且还以同样否定的手段决定其材料的特点。实际上，如果我们来细读这部著作，就会发现作者对其新原理的主要运用恰恰正是这一点。自然科学无批判地接受其材料这一观点，我们认为乃是一个严重的错误。确实不错，科学家们并不使其观察经受高飞远扬的哲学家们所做的那种批判，因为他们不相信那种批判方法是健全的。但假如他们真的信奉唯心论（idealism）的话，则会尽可能使之影响物理学。但事实上他们发现唯心论乃是一种空谈的学说，不敏于任何科学的应用。然而，当一个物理学家不得不去研究，比如说，像星体的闪动这样一个课题时，他所做的第一件事就是使这类现象经受严格的批判，以发现这些现象是客观的还是主观的，是在光本身里呢，还是出现于眼睛里，是在心理作用的初始原则中，还是在奇特的想象里，等等。詹姆斯教授紧抓不

放的无批判地接受材料这一原理，实际上等于要求一种新的思想自由，这种自由将会使所接受的心理学方法与一般科学的方法完全割裂。这一点之真，见于他对这种新方法的主要应用，即作者的空间感知论中。他以轻松的心情走进如此具有革命性的科学方法的创新事业中，并未就其一般性对其新逻辑作任何精心审查，仅仅依赖权宜之计。他明确不鼓励对方法的独立研究。“没有任何规则可预先定下。要明确，通常必须用对比观察检验某一先在的假说；然后唯一的事情就是运用你所有的一切智慧，做到尽可能的诚实。”[2]

我们没有篇幅对这部著作的内容做任何分析，也没有必要那样做，因为对这一学科感兴趣的每个人必然都会拜读本书。书中讨论大多数心理学课题，尽管笔墨极不均衡，但总是饶有风趣、声情并茂。我们最好取一个精当的标本来显示作者的批判方法（因为这部著作实质上就是一种批判，一种批判原理的阐发），夹叙夹议，以助判断。为此目的，我们挑选出一个简短的段落，题目是“感知是无意识的推理吗？”，感知的最鲜明特征，当然是一个最广义联想问题。假如两块光斑投射在一间暗室的墙壁上，因此连在一起，假如其中一块光斑因此呈红色而另一块光斑仍然呈白色，那么，由于反差，白色的那块光斑会呈现为淡绿色。如果透过一根细管观看，并移动之使那块红色光斑淡出视野，那块白色光斑看起来仍呈绿色。但是如果现在看不见的那块红色光斑消失了，而后我们将那根管子从眼前移开，以便看一下，不妨说，新景象，明显的绿色将突然消失。这是上千种现象中的一个例子，曾经使数位德国心理学家由此宣称，感知过程是一种最一般意义上的推理。

一些较早的学者可能要坚持这就是严格意义上所说的推理。但是大多学者曾称之为“无意识推理”，而无意识推理本质上有别于狭义上的推理，我们对于这种推理的一切控制取决于此，即尽管可能不那么明确，但它的确包含一种有意识地指涉一类论证。同时也不能这样理解这些德国学者的意思，即感知过程是比英语世界里长期以来用心理

联想——直到最近，这种理论在德国心理学界所起的作用也微乎其微——所解释的其它过程更像推理。德国学者还谈到将日常能产生信念或者等同于信念的认知这种心理暗示（suggestion），解释为有意或无意的推理，乃是理所当然之事。由于德国学者一般弱于形式逻辑，因此很易于错误地表达这个推论；而正确的形式如下：

> 一类公认的对象，M，有其日常谓词P^1、 P^2、P^3，等等，为其未明确认识的普通谓词。所暗示着的对象，S，同样有这些谓词，P^1、 P^2、P^3，等等。
>
> 所以，S属于一类M。

这一推理在形式上属假说推理。第一个前提实际上并未想到，尽管它习惯性地藏在心里。这一点，就其自身而言，并不会使这一推理成为无意识推理。而它之所以是无意识推理，乃是因为它并不被认为是一种推理；无需我们知道为何，结论就被接受了。在感知中，结论具有这样一种特性，即不是抽象地想到的，而是实际上看到的，因此它并非一个严格意义上的判断，尽管等同于一个判断。可以这样设想用这种方法来解释这一过程的优点：解释任何不理解的过程无非就是要表明，这一过程乃是某种更可知的、更宽泛描述的过程的一个特例。而今任何东西也不会像推理过程这样可知的了。这一点可由以下事实表明，一切解释均同化于要被解释为推理的过程。因此，解释心理联想过程的这种逻辑方法就被看作一切可能解释中的最完善的解释。这一方法当然并不排斥英国人用神经特性所作的唯物主义解释。现代多数心理学家所归属的一元论学派，认为推理的理性思维过程与机械的因果作用过程不过是同一过程的内外视角。但是，久已感染了一切德国思想的唯心主义倾向，却基于如下假定，即唯物主义的解释本身最终还是要根据推理过程才能得到解释，因此，会视逻辑解释为

更加完善的解释。但是詹姆斯教授生来讨厌逻辑解释。那么，让我们看他如何论证这一点。他首先评论如下：

> 假如每当一个在场的符号向心灵暗示了一个不在场的实在时，我们就作出一种推论（inference）；而假如每当我们作出了一种推论，我们都运用了理性（reason），那么感知无疑就是理性推理（reasoning）。

当然，虽然每个心理学意义上的暗示都被视为属于一般推理，然而只是在较所谓感知这种推理远更一般的意义上才如此。这一点，詹姆斯教授应该是很清楚的，而假如他不曾隐瞒的话，他原本会更令人满意地与读者探讨之。那就是说，感知完成一个实际上的（virtual）判断，它将某物归于一个类下，非但如此，而且实际上（virtually）还给这个命题盖上了同意的印章（seal）——两个与推理最明显的相似点，而这两个相似点却为日常暗示所缺少。然而，詹姆斯教授又承认这个过程的确是广义上的推理。那么，他要反对所考察理论中的哪些观念呢？

> 不过，人们看到其中没有为无意识作用留任何余地。二者，在场的符号与其所暗示的比邻的事物，都在台面上，而不需要任何中介性观念。

这里有两处错误。第一处，“无意识推理”，无论对于其他逻辑学家还是对于正在考察的这一理论的提倡者来说，意思都不是指这样一种推理，其论证的任一命题或者词项都是无意识的，就像“有意识推理”也并不意味着两个前提都清楚意识到一样。无意识推理的意思是这样一种推理，在这种推理中推理者未意识到在做出一个推论。他可能意识到前提，但没有意识到他之承认结论这一点属于推理。他并未形成那种介入一切严格意义上所谓推理的边际思维（side-thought）：“而且在每一种类似情况下（或者在大多数情况下）亦然。”因而，毫无疑问，被视为推理的日常暗示，属于无意识推理。但在詹姆斯教授随即便更清楚地表达出来的观点上，却又忘记了他的逻辑，因为他暗

示，这种推理应被视为纯粹的“直接推理”，因为它没有中项。我们可以设想他从未听说过肯定式，[3]这种推理形式是，A和B为任何命题，

如A，则B；
而A，
所以，B。

认为通过使暗示同化于推理就可说明日常暗示过程的人所谓同化，就是使暗示同化于肯定式。“如A，则B”，这个命题由心理联想本身表象，它虽不呈现于意识，但却以习惯形式存在于心中，犹如一切信念与一般命题那样。第二个前提A是暗示性观念，结论B是得到暗示的观念。

业已全然误入歧途，我们的作者如今又这样陷入沼泽：

> 然而，那些支持所述论题的大多数人作出了一个更复杂的假定。他们的意思是感知是一种间接推理，中项是无意识的。当感到我所谓“这个”这样一种感觉时，他们认为某种类似如下的过程穿过心灵：
>
> “这个”是M；
> 而M是A；
> 因此“这个”是A。

那些支持此论题的人们中间并没有这里所表现的争执。他们始终也没有作出任何不为举世公认的假定。将任何推理过程时而表示为一个肯定式，时而又表示为一个带中项的三段论，并不必然就意味着采取了敌对的观点。至于所给这个三段论，这是支持这个论题的最弱式，远较上述所给的第一种形式易遭攻击。然而即使反驳这一形式，詹姆斯教授也没有取得成功。他说：

> 而今心灵中似乎没有坚实的基地支撑这套附加的齿轮装置。将“这个”归类为M本身就是一种感知活动，因而应该，如果一切感知都是推理的话，为其运转而要求一个更早的三段论，如此倒退以至无穷。

我们曾经请教过的学者中并没有一个人说这个M是完全无意识的；但是詹姆斯教授却硬要说他们这么说过。既然如此，当他坚持说“这个是M”是一种感知活动时，他的意思必然是某种超莱布尼茨式的（ultra-Leibnitzian）无意识感知！他在何处曾经发现那些德国学者认为这类感知是推理吗？如果没有，那么他的无穷倒退又在哪里？那些学者实际上要说的是，M，与两个前提一起，都被投入到了意识的背景和阴影里边了；称“这个是M”是一种感知，有时在严格的意义上，有时则不过是在感知包括每一感觉那种意义上。他们并未坚持感觉都是推理，因而并未假定一种无穷倒退。但是即使他们坚持这一点，也没有什么归谬法，既然数学家们很清楚，任一有穷间隔都包含无穷多个有穷间隔；因此假定思维过程所需要的短暂时间并没有有穷的界限，每个占据着一个有穷的时间的无穷数量的短暂时间都可能挤进无论多么短暂的任一时间。

教授做出如下结论：

> 那么，到此为止，从感知是一种本义上所谓推理这一观点可知，感知与推理同样都是心理学已知为观念联想的那种较深过程的变异，而且——

我们打断这个句子，因为接下去谈论别的东西，以便评论“一种本义上所谓推理”这句必然是一个笔误。因为否则的话，就会有一个不相关论证；[4]任何人也不曾声称感知是推理这一命题是在有意识推理那种严格意义上说的。并非“一种本义上所谓推理”，我们必须读作“一般化意义上的推理”。同时因为詹姆斯教授开始时坚持将争论延伸到一般的观念联想，因此我们可以用联想代替知觉，于是结论就是，“到此为止，从联想作为一般化意义上的推理这一点可知，推理是一种特殊的

联想”。谁还看不到，说感知与推理同为联想的变种，即是说某种与詹姆斯教授正竭力反对的论题绝对协调的东西呢？接下去：

> 心理学上已知为大脑中的习惯规律。将感知称为无意识推理，因此就要么是一个无用的隐喻，要么是一个在两种不同事物间绝对引起误导的混淆。

这一段落到此结束，而在最后这段话里，整个论述中第一次，终于触及到了所争论的实质问题，却又以武断的方式打发了。感知，以及更一般地说，联想性暗示，真的可以被认为一般化意义上的推理这一点没有任何质疑的余地；唯一的问题在于，如此考察之是否有什么用途。假如詹姆斯教授成功地确立了他的无穷倒退的话，那他就会卓有成效地反驳自己，因为那样的话，就会表明一个从那一理论引出的、否则难以认识到的重要后果。事实上，无论赞成还是反对，他都没有什么切中肯綮的论述。但是稍早一点，当一个无意识的述谓被称为感知时，这个感知是“本义上所谓”的吗？而假如不是，又当用哪一个名称称之，是称之为“无用的隐喻”呢，还是“在两种不同事物间绝对引起误导的混淆”呢？

---

[1]指威廉·詹姆斯之父，亨利·詹姆斯（Henry James Sr.，1811—1882），据说随身带有斯韦登伯格的著作。著有*Substance and Shadow; or Morality and Religion in Their Relation to Life*（1863），*The Secret of Swedenborg, Being an Elucidation of His Doctrine of the Divine Natural Humanity*（1869）等。皮尔士为《神秘的斯韦登伯格》写过书评，载《北美书评》第110卷（1870年4月），第463—468页。Emanuel Swedenborg（1688—1772），瑞典科学家，哲学家，神秘主义神学家。——译者

[2]1891年7月2号的书评到此为止。以下是7月9号的书评。——译者

[3]肯定式（modus ponens），一种从假言命题出发的推理形式，如果前件得到肯定，后件就也得到肯定。——译者

[4]不相关论证（ignoratio elenchi），以与命题无关之事物作为证据。——译者

14.人的脆弱本质

一元论者断言，二元论者的错误在于将心理现象归给一种实体而将物质现象归于另一种。一元论者认为，毋宁说，心灵与物质是同一个实体的不同方面。这篇论文中，皮尔士的一元论表现得很清楚。他分析了19世纪晚期对于物质的理解，以此表明其行为并不受严格的决定，或者说并非严格服从机械原理。传统上认为与心灵相关的感觉与自发活动这种种性质因而可能是所有物质都有的一种"固有"特点。反过来说，物质行为的规则性则是由于一种通常认为与低强度的感觉或心理相联系的原理——习惯。当一种习惯被打破时，心灵或感觉便会增强，犹如像原生质这样化学性质不稳定的物质身上很易于发生的情形那样。

迄此，皮尔士的论证中还谈不上多少全新的东西，因为19世纪晚期的许多科学家都会赞同他的这种观点，思维是感觉，而感觉可用生理学来解释。但是身为一个逻辑学家，皮尔士不能就此止步。仅仅把思维称为感觉还没有解释思维是如何获得意义的。这个问题的答案并不在（日常意义上的）自然科学中而在符号学中。符号（感觉）间三元的、解释性关系使一般观念成为可能，这种一般观念不仅构成人的人格或自我，而且，皮尔士这里做出结论，即使当其与组织和建制相关时也有人格。

资料来源：《一元论者》第3期（1892年10月）：第1—22页。

在《一元论者》1891年1月份那一期上，我尝试表明了哪些概念应该构成哲学体系的砖瓦木石。其中主要的是那个绝对机遇概念，去年4月份那一期上我又论证了这一概念。[1]7月份，我将另一个基本观念，即连续性观念，应用于心理规律。[2]下一步，我需要从所选择的观点出发，阐明实体的心理与物理方面间的关系。

走向这一点的第一步，我认为，应该是建构一个原生质的分子理论。但是在此之前，似乎必不可少要浏览一眼一般的物质结构。这样，我们难免将绕行长长的弯路；但是，无论如何，我们的辛苦不会

白费，因为这一论丛随后的论文所要论证的几个难题，也需要考察同一问题。

所有物理学家都合理地同意，压倒性的证据表明，一切可感物质都是由分子构成的，这些分子处于快速运动状态，并且进行着强烈的相互吸引，或许也相互排斥。甚至威廉·汤姆森，即开尔文男爵，这个希望驳倒超距作用而回归充实空间（plenum）学说的人，也不仅谈到分子，而且着手为其指派确定的量。才华横溢的斯塔洛法官，[3]一个接受批评时并不总能正确评价其自身品德的人，在一本颇值得细细一读的书中向原子理论宣战。对于他在费希纳的专著中找到的赞成原子的古老论证，他能够作出相当有力的回应，尽管并不足以摧毁那些论证。但是在反对现代证据方面，他却没有取得任何进展。这些证据从热的机械理论出发。拉姆福德[4]的实验表明热并不是一种物质。焦耳证明热是一种形式的能。在体积不变的条件下加热气体的实验，以及由兰金[5]列举的其它事实，证明热不可能是一种张力能。这迫使物理学家们做出结论，热是一种形式的运动。然后有人记起约翰·伯努利曾经证明，气体的压力可由假定其分子沿线性轨道做齐一的运动来解释。[6]如今看来，同一假说也能解释阿伏伽德罗定律，[7]即在同一压力与温度下，体积相等的不同类气体包含等量的分子。稍后，人们发现这一假说可以解释气体的扩散与黏性定律，以及这些性质间的数量关系。最后，克鲁克斯的辐射计[8]为支持任何物理假说的最强证据链补充了最后一环。

气体的结构就是如此，很显然液体必然是各个分子以曲线的路径漫游其中的物体，而在固体中，分子以轨道或准轨道的轨迹运动。（参看我写的固体定义，载《世纪词典》II，I。）我们明白可感物体间对压缩与相互渗透的阻力，根据分子理论的一个主要命题，一般说来，大部分是由于粒子的动能，必须假定这些粒子相距遥远，即使在固体中亦然。这种阻力无疑受分子间有限的吸引与排斥影响。因而，我们可观察到的物体的一切不可入性都是一种由于动能和位能的有限

的不可入性。情形既然如此，我们在逻辑上就没有权力假定绝对的不可入性或者排他的空间位置，属于分子或者原子。那是一个未证实的假说，不是一个vera causa（真实原因）。[9]除非我们要放弃能量理论，否则便必须承认分子间有限的位置上的吸引与排斥。绝对的不可入性就意味着某一距离上的无限排斥。不存在任何与此类似的已知现象可以维护一个如此随意破坏连续性原理的假说。简而言之，我们逻辑上被迫采用博什科维奇的观念，一个原子无非就是遍布空间的分力势能的分配，（这种分配绝对是刚性的）伴随着惯性。这种势能属于两个分子，而且被设想为在分子A与B之间不同于分子A与C之间。能的分布并不必然是球形的。不仅如此，而且可以设想一个分子有不止一个中心；这个分子甚至可能有一条回归自身的中心曲线。但是我不认为有任何观察到的事实表明这种多元的或者线性的中心。另一方面，许多与晶体有关的事实，尤其是福格特所观察到的那些事实，[10]逐渐表明能的分布是球谐的而不是同心的。我们可以很容易地计算出这些原子必然相互施加的力，因为这些力等于无限地相互接近的一对对带正负电的点集。[11]这样一个原子的周围，将存在正负的电位区域，而这些区域的数目和分布将决定这个原子的原子价，易于看到，这一数目在许多情况下多少难以确定。目前，我不能进一步详述这一假说。另一篇论文中，将进一步考察其结论。

我无法确定阅读这本杂志的哲学研究者都完全精通现代分子物理学，因而妥当的做法是首先谈一下这门科学分支里的主导原理即克劳修斯的维里（virial）定律。[12]我首先陈述这个定律，然后解释这个定律里边的专门术语。这个定律是处于稳定运动状态中的粒子系统的总动能等于总维里。这里所谓系统意思是一定数目的发生相互作用的粒子。[13]相对静止的运动是在一个粒子系统间的一种准轨道运动，因此其中没有一个粒子能移动至无穷远的距离，也不能获得无穷大的速度。粒子的动能是独立于任何可能作用于这一粒子的力而使其静止所要做的功。一对粒子的维里是实际上作用于这对粒子之间的力所做的

功的一半，而假如不受距离影响的话，这个力就将使这对粒子合二为一。维里的方程式是

$$\frac{1}{2}\sum mv^2 = \frac{1}{2}\sum\sum Rr。$$

这里m是一个粒子的质量，v是速度，R是两个粒子间的引力，r是这两个粒子间的距离。左手边的符号Σ表示mv^2的值是一切粒子相加的和，而右手边的ΣΣ表示Rr的值是一切成对粒子相加的和。如果有一个对系统的外界压力P（如来自大气的压力），而在这个压力的界限内的空隙的体积是V，那时这个维里就必须理解为包括$\frac{3}{2}PV$，因此方程式就变为

$$\frac{1}{2}\sum mv^2 = \frac{3}{2}PV + \frac{1}{2}\sum\sum Rr。$$

有很强的（如果不是确定无疑的话）理由认为在绝对零度（-273℃）以上的任何物体的温度，与其分子的平均动能成正比，或者说αθ，这里α是一常数而θ是绝对温度。因此，我们可以写作方程式

$$\alpha\theta = \frac{1}{2}\overline{mv^2} = \frac{3}{2}P\,\overline{V} + \frac{1}{2}\sum\overline{Rr}。$$

这里不同式子上的粗线表示取单个分子的平均值。1872年，莱顿大学的学生，范德瓦尔斯，[14]在其博士论文中提出后来颇受关注的维里公式的改进。就是说，他写作

$$\alpha\theta = \left(P + \frac{c}{v^2}\right)(V - b).$$

数量b是一个分子的体积，他假定这个分子为一个不可入的质体，而这一方程式的一切优点在于使等式含有V的立方这一项，解释特殊等温线的形状时需要之。[15]然而如果说不可入的原子这种观念不合逻辑的话，那么不可入的分子这种观念就近乎荒谬了。因为物质的动能理论告诉我们，一个分子就像一个微型的太阳系或者星团。除非

假定在对气体及蒸汽的整个加热过程内部是对分子做功的，这意味着这些分子的原子相距甚远，否则，整个气体的动能理论就要归于失败。至于所加上的P这一项，不过只有一种片面的粗略近似的理由。就是说，让我们设想两个被描述为环绕一个核心粒子的球体，较大球的半径是如此之巨以致包括一切可感到对于核心的作用的粒子，而较小的球的半径也是如此之大以致内部包含着许多分子。有可能把这样的球描述为一个远离核心的球意味着在一定距离上粒子的引力与这一距离的更高次幂而非三次幂成反比变化，或者，更清楚地说，随这一距离的立方而倍增的引力当距离增加时变小；因为在与任一粒子处于给定距离的粒子的数目与那个距离的平方成正比变化，而这些粒子的每一个都给出维里的一项，这一项是引力与距离的乘积。因此，除非随这一距离的立方而倍增的引力与这个距离一起如此之快地变小以致马上便无法感知，否则，便无法描述如所假定的这种远离核心的球体。然而，日常经验表明这种球体是可能的；因此必然存在一定的距离，在这一距离上引力的确跟距离增加一样快速地变小。那么，如此描述的这两个球体，就考虑到了由于其间的粒子而形成的核心粒子的维里。设物体的密度增加了，比如说，N倍。那么，对于凝缩之前的维里的每一项Rr，凝缩之后将有同一大小的N项。因此，每个粒子的维里将与密度成正比。而维里方程就变为

$$\alpha\theta = P\overline{V} + \frac{c}{v}c$$

这里略去了接近核心的那个球里的维里，其半径如此取值使得在这一距离内粒子数目与一个大球里的数目不成正比。对于范德瓦尔斯来说，这个半径就是其硬分子的直径，这一假设给出了他的方程式。但是显然，分子间的引力必然在某种程度上改变分子的分布，除非某些特殊的条件得到满足。因此范德瓦尔斯的方程式可能只是对于气体才近似真实。在固体或液体状态下，因为去除少量压力对体积影响甚小，因而在那里维里必然远大于$P\overline{V}$，所以维里必然随体积增加。因为

假设我们在临界条件下有一种物质，在这种条件下体积的增加将比增加$\frac{3}{2}P\overline{V}$时减少更多的维里。假如我们强行缩小这种物质的体积，那么当温度变均衡时，它所能承受的压力就将小于以前的压力，而它还会进一步被压缩，如此无限继续下去直至达到这样一种状态，在此状态下，体积的增加将比增加$\frac{3}{2}P\overline{V}$时减少更多的维里。起码，在固体状态下，P可能为零；这样所达到的将会是这样一种状态，在此状态下，维里随体积增加，或者粒子间的引力随距离减小的增加，将不像假如引力与距离成反比时那样快。

几乎与范德瓦尔斯的论文同时，另一篇值得注意的博士论文由阿马伽[16]提交于巴黎。这篇论文关系到气体的弹性与膨胀，而对于这个课题，这位一流的实验者，即论文的作者，贡献了此后的整个余生。尤其令人感兴趣的是他对温度从20℃～100℃，压力变化从每平方英寸一盎司到5000磅的乙烯和碳酸的体积所作的观察。阿马伽一得到这些结果，就谈论称谓颇为荒唐的"恒定体积的膨胀系数"，那就是说，压力随温度变化的比率，对于每一体积都十分接近常数。这符合维里方程，它给出

$$\frac{\mathrm{d}p}{\mathrm{d}\theta}=\frac{a}{\overline{V}}-\frac{\mathrm{d}\sum\overline{Rr}}{\mathrm{d}\theta}。$$

如今，维里必然几乎与温度无关，因而最后一项几乎不会出现。但维里也不会完全与温度无关，因为如果温度（即分子速度的平方）降低，而压力也相应地降低，因而使体积保持不变，分子的引力就有更多时间产生其效应，那么，结果就是，最紧密结合的成对分子将结合得更长久、更紧密；因此，一般而言，维里将随温度的降低而增加。如今，阿马伽的实验的确表明这一类现象的极其细微的效应，起码说，当体积不是太小时。然而，由于假定"恒定体积下的膨胀系数"完全由第一项$\frac{a}{\overline{V}}$组成，因此这些实验结果得到充分的满足。这样，阿马伽的实验就能使我们确定a的值因而计算维里；而我们发现碳酸气的

维里变化接近反比于$\overline{V}^{0.9}$。因此，大略近似于满足范德瓦尔斯方程。但是，阿马伽实验的最有趣的结果，无论如何就我们的目的而言，乃是a的量，尽管对于任一体积都近乎不变，却随着体积的变化相当不同，当体积减小五倍时接近增加一倍。这可能仅仅表示，气体越受压缩，给定温度下给定质量的气体的平均动能就越大。但是动力学规律好像规定，一运动着的粒子的平均动能在任何给定温度下都是恒定的。那么，避免矛盾的唯一办法便是假设一运动粒子的平均质量在气体压缩时减少。换言之，许多分子分解，即被分解为原子或亚分子。分解将由体积变小所支持这一观点，乍一看，将被物理学家宣布为与我们的一切经验相悖。但是必须记住我们所说的情况，即对于一种五十或更高的大气压下的气体，同样是不正常的。随体积倍增的"恒定体积下的膨胀系数"会随体积的变小而增加，这同样非常有悖于日常经验；然而在巨大压力下，这一现象无疑发生于所有气体。再者，阿伦尼乌斯的学说[17]如今一般地得到承认，一种电解质的分子传导性与离子的分解成正比。如今一种被溶化的电解质的传导性通常优于其溶液的传导性。那么，这就是一个例子，证明体积的变小伴随着分解的增加。

真实情况是必须区分几种不同的分解。首先，有根据化学定律的规范作用形成各种化学分子的化学分子分解。这既可以是双重分解，比如，当氢碘酸按照如下方程式被分解时，

$$HI+HI=HH+II;$$

也可以是简单分解，如当含磷氯化物按照如下方程式被分解时那样：

$$PCl_5=PCl_3+ClCl。$$

根据热化学定律，这一切分解都要求升高温度。其次，有一种物理聚合物分子的分解，这就是说，由物理引力结合起来的数个化学分子的分解。我倾向于认为这种分解是固体和液体加热过程的共生物；因为在这些物体中，相比于膨胀性而言，根本不存在压缩性随温度增加的可能。但是，其三，有我们现在关心的那种分解，这种分解必须被设定为分子中失去不饱和亚分子或原子。如我上文曾经说过的那样，分子可以被粗略地比喻为太阳系。既然如此，分子就可能产生相互间内部运动的扰动；而在这种状态中，一个行星，那就是说，一个亚分子，将偶然地被抛出而自我游离，直到找到另一个可能与之结合的不饱和亚分子。这样，由扰动产生的分解自然地将由分子相互间的接近所支持。

现在让我们过渡到对那种特殊的物质，或毋宁说一类物质的考察，其属性构成植物学与动物学的主要课题，就像矽酸盐的属性构成矿物学的主要课题一样真实：我指的是生命黏液（lifeslimes），或者原生质。让我们从对这些黏液的一般特点予以归类开始。每一种黏液都存在于两种聚合状态中，固体或近于固体的状态和液体或近于液体的状态；但是并不通过正常的溶解从前者过渡到后者。黏液易于受热分解，尤其在液态下；黏液也不能承受任一种相当程度的冷却。其一切生命活动都出现于略低于分解点的温度下。这种极度的不稳定性是证明原生质的化学复杂性的无数事实之一。每一个化学家都会同意原生质远比蛋白质复杂。如今，据估计蛋白质每一分子中大约包含一千个原子；因此假设原生质包含数千个原子是自然的。我们知道它们虽然主要由氧、氢、碳和氮组成，却有大量其他元素以很小量进入生命体；而且很可能这些元素的大部分介入原生质的构成。如今，既然化学种类的数目随每个分子的原子数目大量增加，因此肯定存在成百上千其分子包含二十个原子或稍少的物质，我们最好假设原生质的数目达到数万亿或数百万兆。凯利教授[18]曾提出一种“树”的数学理论，他的观点对这里的问题颇有启发；而按照那种解释数百万兆（在英国的

意义上）的估计似乎极端适度。确实曾经有人表露过一种意见，而且得到生物学家们的拥护，即只存在一种原生质；但是生物学家们自身的观察结果，已经几乎粉碎了那种从化学观点看显然完全不可信的假说。化学家们的推测确定无疑地将是，我们可能构成具有原生质特点的相当不同的化学物质，不仅说明神经黏液与肌肉黏液，鲸鱼黏液与狮子黏液之间的差异，而且同样说明那些赋予不同物种和单独个体以特点的细微遍布的变异。

原生质，静止不动时，大略说，是固态；但是当它以适当方式，或者有时甚至没有外在扰动，自发地扰动时，就变成液态。在这种状态中的无核原生物（moner）放在显微镜下观察，可见其物质内有液流；黏液菌因重力缓缓流动。液化从扰动点开始并流贯整体。然而，这种扩散并非在所有方向都是齐一的；相反，在某一时间采取一条路线，而在另一时间则采取另一条路线。以一种似乎有点神秘的方式，贯穿同质的整体。如果扰动的原因排除了，这些运动就逐渐地（对于较高级种类的原生质，快速地）停止了，于是黏液便回复到固体状态。原生质的液化由一种机械现象相伴随。那就是说，某些种类的原生质表现出一种倾向，将自身缩成球状。这尤其发生于肌肉细胞内部。流行的意见（基于科学史可能表明的某种最精密的实验研究）毫无疑问主张肌肉细胞的萎缩是由于一种渗透性的压力；而且我们必须承认那是产生这种效应的一个因素。但是在我看来，那种意见甚至都不能满意地说明肌肉萎缩现象；此外，甚至赤裸的黏液也经常以同样方式排列。在这个事例中，我们似乎辨认出表面张力的增加。在一些事例中，同样，反向的活动出现，生出奇异的虚足，好像表面张力以点状减少。事实上，这样一种黏液总有一层皮肤，那无疑是由于表面张力，而这层皮肤似乎在一个虚足伸出的地方褪去。

原生质连续不断或者频繁重复的液化导致原生质固执地保持固态，我们称这种现象为疲劳。另一方面，安于这种状态，假如不是太久的话，就会恢复可液化性。这些都是重要的功能。进而，生命黏液

有生长的独特属性。晶体同样生长；然而，晶体的生长仅仅在于从周围的流体吸引与其自身一样的物质。假设原生质的生长也属同类，那就要假设凡溶液中有食物的地方，这种物质就将以丰富的供应量自发产生出来。当然，必须承认原生质无非是一种化学物质，因而没有理由说为何它不会像其他任何化学物质那样被合成出来。实际上，克利福德已经清楚表明我们有压倒性的证据证明原生质就是如此构成的。但是说这种构成就跟消化食物一样规律而频繁，完全是另一回事。假设受到已经现存的原生质的影响，被消化的原生质与消化过程同时构成更符合观察事实。因为每一黏液在其生长中以惊人的真实性保留其区别特点，神经黏液生出神经黏液，而肌肉黏液生出肌肉黏液，狮子黏液生出狮子黏液，而在生长中一切种类的物种甚至个体的特点都得到保留。现在假设存在数万亿种不同的原生质漂游于每处有食物的地方是言过其实了。

原生质的频频液化增强其消化食物的能力；事实上，增强得如此之甚，以致可疑问在固体状态中，它是否也有这种能力。

生命黏液既生长也消费；而这也同样主要地，假如不是独有的话，出现于其液态阶段。

与生长密切相关的是繁殖；而且尽管在较高级形式的原生质中这是一种专门的功能，然而普遍真实的情况却是，凡存在原生质的地方，就存在，将存在，或已存在繁殖以分离开来的机体形式存在的同种原生质的能力。繁殖似乎涉及两性的结合；尽管不能证明这总是先决条件。原生质的另一物理属性是产生习惯。由此，过去曾经采取过的液化扩散路线便更有可能成为将来采取的路线；尽管没有绝对的确定性将循着同一途径。

的确，原生质的所有这些属性都十分奇妙，如其不容置疑一样奇妙。但是将要提到的下一个属性，尽管同等地不可否认，却更令人惊奇。那就是，原生质有感觉。我们没有直接证据证明这对于原生质普遍地都是真的，而且确定无疑某些种类的原生质远比其他种类有更多

感觉。但是有一个合理的类比推理推出所有原生质都有感觉。原生质不仅有感觉而且实施着心灵的所有功能。

这就是原生质的属性。问题在于找到一个关于这种化合物的分子结构的假说，以说明所有这些属性。

其中一些属性很明显是原生质分子极端复杂的结构的结果。所有非常复杂的物质都不稳定；而且显而易见一个带有数千原子的分子可能以许多种方式被分为两部分，每一部分中极性化学力都非常接近于饱和。在固态原生质里，像在其他固体里一样，分子必须被假定为好像沿着轨道运动，或者，起码如此运动以致不会无限地游离。但是这种固体不可能被溶解，与淀粉不可能被溶解同一理由；因为不足以使全部分子游离的一定量的热却足以使之完全分解并使之构成新的更简单的分子。但是当这些分子中的一个受到干扰时，即使一开始它不会完全被抛出轨道，但或许每个带有几百个原子的亚分子却会被抛离出来。这些分子将立即获得像其他分子同样的平均动能，因而速度增加几倍。它们自然地将开始游离，而且在游离中将干扰大量其他分子并使那些分子转而像原初被扰乱的那个分子同样运动。这样许多分子将如此被分解，以致甚至那些未受触动的分子也将不再被限制于轨道上，而是将自由地游荡。这是液体的正常状态，如现代化学家所理解的那样；因为在所有电解质溶液中都存在着大量的分解。

但是这一过程必然使物质冷却，不仅因为化学结合的热量，而且更主要的是因为分离的粒子数目极大地增加，平均动能必然变小。这种物质作为不良导体，热量不能立即得到恢复。如今粒子的运动更慢，它们之间的引力有时间产生效应，于是就接近平衡状态。但是可以发现它们的动态平衡处于恢复固体状态的过程中，假如不保持干扰的话，这种恢复就会因此发生。

当一物体处于固体状态时，其大多数分子必然以同一速度，或者，起码以某种规律的一组速度运动；否则轨道运动将难以维持。相邻分子的距离必然总保持于某个最大值与某个最小值之间。但是，假

如没有吸收热量，物体便被抛进液体状态，那么相邻分子的距离将远远不均衡地分布，而且将产生一种对于维里的效应。原生质的冷却对于其液化过程的效应也必须考虑在内。通常的效应无疑将增加内聚力与表面张力，以致质量将倾向于自身排列。但是在特殊情况下，维里将增加到如此之大，以致在温度首先得到恢复的地点，表面张力将减小。在那种情况下，外部黏膜将褪去，而其它地方的张力将帮助使整个液体流出那些地点，构成伪足（pseudopodia）。

当原生质处于液态时，而且仅当此时，食物溶液就将能够通过扩散渗透其质量。那时原生质大量地分解；而且食物也同样如此，像一切被溶解的物质那样。假如那时分离的不饱和食物亚分子碰巧属于跟原生质分子同样的化学种类的话，那么它们就可能与原生质的其他亚分子结合构成新的分子，以这么一种方式即当固态重新恢复时，将可能有比开始时更多的原生质分子。这就像那种水手刀，在其刀刃和手柄分别丢失并置换以后，会被找到并组装起来，成为一把新刀子。

我们已经看到，原生质由液化被冷却，这样又使其回到固态，此时热量得以恢复。这一系列活动在神经黏液甚至肌肉黏液的事例中必然非常快，因而可能说明其活动的不稳定或振荡特点。当然，假如发生同化的话，就将获得结合的热量，尽管微不足道。另一方面，假如做功，无论由神经还是由肌肉，就必然发生能量的丢失。在肌肉的事例中，带来转瞬即逝的部分疲劳的方式很容易查出来。假如当肌肉收缩时正处于紧张状态，那么它收缩的幅度将小于在其他状态下收缩的幅度，而且将有热量丢失。这就像一台机器，通过将盐溶入水做功，在溶解过程中利用收缩作用举起重物，而此后盐因蒸馏作用得到恢复。但是疲劳的主要部分与力的相互作用无关。一个人务必辛勤一刻钟去做排除他体内过多热量的功，以使身体冷却一度。同时，他的身体会越来越热，会排出氧化、汗液等多余产物，会以极高的代价通过毛细血管以一种加速度推动血液流动。然而所有这些活动都与疲劳无关。他可以安静地坐在桌前写作，实际上根本没有做任何体力工作，

然而几小时之后却极其劳累。这似乎是由于被扰乱的神经黏液的亚分子没有时间安置回正常的化合中。如果这种亚分子被抛出，如其必然时常经历的那样，就有相当大量的物质消耗。

一个食物亚分子为了能完全而又牢固地同化进一个已被分解的原生质分子中，其必要条件是，这个食物亚分子不仅应该有严格正确的化学结构，而且应该在严格正确的地点，严格正确的时间，同时还应该以严格正确的方向，严格正确的速度运动。假如不能满足所有这些条件，这个亚分子就将比这个分子的其他部分更自由；而每次当它绕到被吸入的位置时，相对于那个分子的其他部分，相对于诸如足够接近做功的元素部分而言，就将有再次被抛出的特殊危险。这样，当原生质的部分液化在大约同等程度上发生许多次时，每一次都将十分接近于上次被吸入而现在被抛出的同一些分子。在位置、运动方向、速度等方面，它们也将以被吸入时大体同样的方式被抛出；而且这次被抛出也将循着从前被抛出的大约同一条路线。然而，并不完全如此；因为它们如此易于被抛离的根本原因在于它们未满足保持稳定的严格条件。如此，习惯规律就得到了说明，与此同时也说明了这种规律不以绝对精确的方式发挥作用的原因。

在我看来，对习惯的这种解释，抛开其真与假问题不论，对于我们少量的与习惯类比的机械活动的例子，似乎具有额外的价值。所有其他解释，就我所知，要么是静态的要么涉及力，都仅仅考虑到了可感的运动，违背了能量规律。这就像河流侵蚀自己的河床那样。这里，沙子被冲刷到其最稳定的位置并被留在那里。能量规律禁止这样；因为当任何事物达到一种稳定平衡的位置时，其动能将处于最大值，以致按照这个规律，它只能在一种不稳定状态中静止。在所有静态的例证中，同样，事物被带入特定状态而留在那里。衣物起皱并留下皱褶；那就是说，超过了其弹性极限。这样不能弹回又明显是对能量规律的违反；因为这种物质将不仅自身不能弹回（可能是由于达到一种不稳定平衡），甚至当给它一种推力时，依然不能弹回。据此，

詹姆斯教授说"习惯现象……是由于……质料的可塑性"。如今，质料的可塑性意味着具有一个低度的弹性极限。（参看《世纪词典》，"固体"条目。）但是这里提出的原生质的假说的构件除了引力和斥力之外，不涉及别的力，严格地服从能量规律。这里的活动，就是说，一个分子里一原子抛出其轨道和一个新原子进入接近但不完全同一的轨道，大体类似于可能假定为发生于接近超出其弹性极限的固体内的分子活动。那就是说，在那种情况下某些分子必然被抛出其轨道，之后立即定于新轨道。简言之，可塑固体类似于由于一个轻微的机械力而部分、暂时液化中的原生质。但是一种固态物体采取一种样态，只是有限地类似于采取一种习惯，因为后者的标志性特征，其非精确性与缺乏完全的确定性，在前者中并不如此显著，假如根本上还可能说出现于那里的话。

真实情况是尽管对习惯的这种分子解释在数学方面十分模糊，然而具有极性力的原子系统实质上将以那种方式活动却无疑是可能的，而且这种解释甚至非常令人满意地适合于偶然论[19]提倡者的方便。因为可以公平地主张，既然习惯现象可能如此产生于一种纯粹机械的安排，那就没有必要假设习惯的采取是宇宙的一个原初原则。但是有一个事实仍然不能用机械规律解释，这一事实不仅关系到习惯的事实，而且关系到明显违背能量规律之作用的所有事例；那就是在同一条件与相邻环境下，所有这些现象都取决于百万兆分子的集合；而那些分子如何都可能由守恒的力带进并离开同一位置和状态这一点也完全不清楚。但是令机械解释如其可能的那样完善，它所假设的事物状态就提供了原初采取习惯倾向的证据。因为这种解释向我们表明，相似的事物之所以以相似的方式活动，就因为它们是相似的。如今，那些坚持必然性学说的人大多将坚持物理世界是完全个体的。然而规律包含一般性因素。而今说一般性是原初的，但一般化不是，就像说多样性是原初的，但多样化不是一样。这种说法把逻辑颠倒了个儿。无论如何，很清楚的是，只有习惯原理——其自身就是由于倾向于采取习惯

的具有无穷小的偶然性的习惯而萌生出来的——才是唯一可能跨过混沌的机遇混成曲与既有秩序又有规律的宇宙之间的桥梁。

我不尝试对于繁殖现象的分子解释，因为那将要求一个辅助性假说，因而偏离我的主要目的。这种现象，尽管它们可能普遍地扩散，却好像取决于某些特殊条件；而我们并未发现所有原生质都有繁殖能力。

但是关于感觉的属性有何话说呢？假如意识属于所有原生质，那么，用何种机械构造去说明这一现象呢？黏液无非是一种化学化合物。在实验室里，用黏液化学元素，将其合成出来没有固有的不可能性；而假如它被如此构造出来了，就将呈现自然原生质的一切特点。那么，无疑，它将有感觉。犹疑于承认这点将比稚气还要愚蠢。那么，分子结构的何种元素将导致那种感觉呢？这个问题不可回避或一笑置之。原生质确实有感觉；而除非我们承认一种弱的二元论，就必须表明这种属性产生于机械系统的某种特殊性。然而试图从力学三定律演绎出这一点，应用于从未如此精巧的一种机械发明，显而易见将是徒劳无益的。除非我们承认物理事件只不过心理事件的退化或不发达形式，这一点就绝对无法解释。但是一旦承认物质现象不过是作用于心灵的习惯可感地完全偏离的结果，那么留待解释的就只有为何在原生质中这些习惯在某种轻微的程度上被打破了，这样按照心理规律，在有时被称为适应性原理[20]的打破习惯的特殊条件下，感觉就变得鲜明强烈了。如今，一般来说，习惯被打破的方式如下：反应行为通常终止于刺激的除去；因为只有刺激出现时兴奋才会继续。据此，习惯是与刺激的去除相关的一般行为方式。但是当预期的刺激的去除并未出现时，兴奋就继续而且增强，发生非习惯反应行为；而这些反应倾向于弱化习惯。那么，如我们假设物质从不以绝对精确性服从其理想规律，而是存在着几乎感觉不到的偶然的从规律性的偏离，一般来说，这些偏离就将产生同等的微小效应。但是原生质总是处于一种极端不稳定的平衡状态；而不稳定平衡的特征恰恰在于，在接近于平

衡点时，极其微小的原因却可能产生令人吃惊的巨大效应。那么这里，规律性的正常偏离将由其他非常巨大的偏离跟随；而如此产生的巨大而又偶然的偏离规律，将倾向于更进一步打破规律，假设这些偏离都属于习惯的本性的话。如今，以这种习惯的打破与更新的偶然的自发性，根据心理规律，将伴随以感觉的强化。神经原生质，毋庸置疑，是种种物质中处于最不稳定状态的；因此，那里产生的感觉也最明显。

这样我们就看到唯心论者没有必要担心一种机械的生命理论。正好相反，这样一种理论，充分发展的话，必定召唤一种偶然论的唯心论作为其不可或缺的附属物。凡发现随机自发性的地方，那里，以同一比例存在着感觉。事实上，机遇不过是自身之内有感觉之物的外在方面。很久以前我已经表明，实在存在，或者物性，就在于规律性。这样，其中没有规律性的原始混沌不过是虚无，从一种物理侧面来看。然而，它并非一个空白的零；因为相比于我们曾经感觉到的一切不过作为一两个分子力争摆脱规律的一点点力以获得绝对无尽且无数的多种机遇而言，那里存在着强烈明显的意识。

但是当原生质的一些原子如此部分地开始从规律解放出来以后，下一步将发生什么呢？为了理解这个问题，我们必须记住，没有任何心理倾向像采取习惯的倾向这样如此易于为习惯行为所强化的。如今，尤其在较高级种类的原生质中，所谈原子不仅久已属于这种特殊黏液体的一个分子或另一分子的一部分；而且在那以前，它们就是原生质结构的食物成分。整个这段时间，这些原子已经易于丢掉一些习惯而后又重新恢复那些习惯；以至于现在，当刺激去除，而先前放弃的习惯倾向于重新抬头时，那些习惯就极其迅速地在这类原子身上恢复作用。实际上，回复是如此迅速，以至于除了感觉之外，没有任何东西能够结论性地表明规律的枷锁一度放松过。

简言之，多样化是机遇自发性的遗迹；而凡多样性增加之处，机遇必然也在那里运作。另一方面，凡齐一性增加之处，习惯也必然运

作。但是凡在一种已确立的齐一性之下活动发生之处，那里就有如可能存在采取反应感觉形式那么多的感觉。这就是指导我定义意识的基本要素与其物理等值物之间关系的方式。

仍然有待考虑的是一般观念的物理关系。这里最好反思一下，假如除了作为心灵的特殊化之外，就没有物质存在，那么由此就可推出，凡根据日常规律影响物质的东西自身也是物质。但是所有心灵都直接或间接地关联于物质，并以或多或少规则的方式活动；因此所有心灵就都或多或少分有物质的本性。因此，将物质的心理与物理方面想象为截然不同的两个方面将是一种误解。从外部观看事物，考虑它与其他事物的作用与反作用关系，这个事物显现为物质。而从内部观看这个事物，看到它直接作为感觉的特点，这个事物就显现为意识。当我们记得机械规律无非获得的习惯，就像所有的心理规则性，包括采取习惯的倾向本身那样时，这两种观点就结合起来了；这种习惯行为无非就是一般化，而一般化又无非感觉的扩散。但是问题是，一般观念如何出现于原生质的分子理论中呢？

习惯的意识涉及一般观念。在那种习惯的每一活动中，都有某些原子被抛出其轨道，而由另一些原子取代。在所有不同的情形中，都有不同原子被抛离，但是从物理观点看，这些原子又都是类似的，而且有一种它们都是类似的原子这种内部感觉。每当种种相连的感觉中重现一种感觉时，就会有一种多少模糊的感觉，模糊地感觉到有其他感觉，模糊地感觉到那种重现的感觉有一种一般特点，而且模糊地感觉到这种一般特点是什么了。我认为，我们不应该认为在原生质中，习惯除了像上述提到的那种特殊方式活动之外，就从来不会以其他方式活动了。正好相反，假如习惯是心灵的一种属性的话，那它必然也同样是作为一种心灵的物质的原始属性。我们几乎不能拒绝承认这一点，即凡随机运动具有一般特点之处，就都存在这种一般性蔓延并完善自身的倾向。在那种情形下，一般观念就是意识的某种变式，这种意识伴随着随机活动之间的任何规律性或一般关系。

一般观念的意识中具有某种“自我统一性”，当这种意识从一个心灵过渡到另一个心灵时是同一的。因此，这种意识完全类似于一个人；而且，事实上，人仅仅是一种特殊的一般观念。很久以前，在《思辨哲学期刊》（第2期，第156页）【本书第五篇论文】中，我已指出，人无非是包含一般观念的记号；但那时我的观点还包含太多的唯名论因素，以致不能明白每个一般观念都具有人的统一的生命感。

根据这种理论，对于人的存在所必需的一切就在于造就人的各种感觉应处于足够紧密的联系中以相互影响。这里我们可以引出一个或许可能交付实验检验的结论。那就是说，假如这种观点为真，那么，在亲密无间情同手足的共同体的人的躯体里，就将存在某种像个体意识一样的东西。确实不错，当感觉的一般化已经推进到如此之远，以致包括内在于个人的一切时，一个休憩地，在某种意义上说已经达到了；而进一步的一般化将很少具有生命特点。但是我们不能认为一般化就此止步。团体精神（esprit de corps），民族情感，同情感，并非只是隐喻。我们每个人都不可能充分认识到集体的心灵为何物，犹如我的每个大脑细胞都不可能知道整个大脑在想什么一样。但是心理规律清楚地指明了这类人格的存在，而且存在许多日常的观察结果，假如这些观察结果得到批判考察并由专门实验补足的话，就有可能，犹如乍看之下预示的那样，提供这种更伟大人格影响个体的证据。经常评论说，某一天六个彼此陌生的人，一时心血来潮，决意共同去做一件奇事，无论是物理实验，犯罪行为，还是一桩善行。当基督徒勉励会[21]的三万年轻人会集纽约时，那么在我看来那里似乎将有甜蜜与光明的神秘散播。要问何处能够造就这样的事实，那就应该是在教会。基督徒总是甘冒生命危险，为了共同的祈愿，为了团结起来以极大的能量同时祈祷，而尤其为他们共同的身体，为“这个尘世里战斗的基督教会的全部国家”，如同弥撒书所说的那样。这种实践他们已经保持了许多世纪，在每个地方，每周一次。无疑，一个人格应该在那个教会里，在那个“基督的新妇”[22]身心里，如他们称呼的那样——成长，否

则心灵活动就会奇怪地中断，而我将不得不承认我的观点难以自圆其说。心理研究协会在寻找这种集体人格的过程中，难道不会比在寻找心灵感应——根据同一理论，那将是更微弱的现象——的证据中，更有可能冲破云雾吗？

---

[1]我高兴地发现，自从我的上一篇论文发表至今，一个像埃德蒙·蒙哥马利博士那样明辨而又深邃的哲学家也曾长期为宇宙中的同一因素作论证。其他世界知名思想家，如雷诺维叶先生与德尔伯夫先生似乎也分有这种意见。

[2]这里提到的三篇论文分别指《理论建筑术》（The Architecture of Theories，1891年1月，《一元论者》第1期，第161—176页），《必然说考察》（The Doctrine of Necessity Examined，1892年4月，《一元论者》第2期，第321—327页），《心理规律》（The Law of Mind，1892年7月，《一元论者》第2期，第533—559页）。加上本文及《演进的爱》（Evolutionary Love，1893年1月，《一元论者》第3期，第176—200页）合称皮尔士的《一元论者》形而上学系列文论（Monist Metaphysical Series）。——译者

[3]斯塔洛（John Bernard Stallo，1823—1900），生于德国。1839年移居美国。1849年获律师资格。圣约翰学院物理、化学和数学教授。科学哲学问题上，斯塔洛是"俄亥俄黑格尔主义"代表人物之一，深受康德和黑格尔的影响，认为物理学家虽声称反对形而上学，但他们的理论体系中却保留了许多隐蔽的本体论前提。认识论问题上，提出了认识对象的"双重相对性"理论，即一方面相对于认知主体，一方面相对于其他认识对象。主要著作有：《自然哲学的一般原理》（1848年）、《现代物理学基本概念》（1874年）、《现代物理学的概念和理论》（1882年）等。——译者

[4]拉姆福德（Sir Benjamin Thompson，Count Rumford，1753—1814），生于美国的英国物理学家，政府官员和伦敦大不列颠皇家协会的创立者。建立现代热理论。——译者

[5]兰金（William John Macquorn Rankine，1820—1872），苏格兰工程师和物理学家，热力学特别是蒸汽机理论的奠基人之一。主要著作有：《应用力学手册》（1858）、《蒸汽机及其他原动机手册》（1959）、《有限纵向扰动波的热力学理论》等。1859年他设计出一种热力学循环，被称为兰金循环（Rankine cycle）。——译者

[6]伯努利（Johann Bernoulli，1667—1748）。瑞士数学家，伯努利家族中的重要成员，欧拉的老师。他研究当时的新数学——微积分、微分方程和力学问题。他用微积分计算了等速降线、等时线等曲线的长度和面积。他提出的求一个分数当分子和分母都趋近于零时的极限的方法，后由其学生洛必达收编进《无穷小分析》里，现在通称洛必达法则。他与其兄雅各布·伯努利（也是著名数学家）最激烈的争论之一即求最速降线的问题——一个仅受重力作用的质点无摩擦地由一点下滑到另一较低点，沿何种曲线所用时间最短——标志着变分法这一新学科的诞生。——译者

[7]阿伏伽德罗定律（Avogadro's law），理想气体的重要定律之一。1811年由意大利科学家阿梅代奥·阿伏伽德罗（1776—1856）根据J·L·盖吕萨克气体化学反应的倍比容积定律首先提出。1858年意大利化学家S·坎尼扎罗建立了基于此定律的化

学逻辑系统后，始得到普遍接受。其表述为：同一压力与温度下，体积相等的所含任何气体的分子数（或摩尔数）相等。在理想气体的假定下，可由气体分子运动论导出此经验式。在足够的低压和高温条件下，此定律对真实气体近似正确。1摩尔分子的物质含有的分子数为6.0221367×10^{23}，此数称为阿伏伽德罗常数。在标准温度和压强（0℃，1大气压）条件下，1摩尔分子气体占有的体积约为22.4升，且根据阿伏伽德罗定律，1摩尔的一切气体均具有这一相同体积。参见《中国大百科全书·物理学卷》。——译者

[8]克鲁克斯（Sir William Crookes，1832—1919），英国化学家和物理学家。因发现元素铊以及对阴极射线的研究闻名。阴极射线研究是原子物理学发展的基础。因研究稀薄气体中的放电现象而观测到阴极周围的暗区（后称克鲁克斯暗区）。他证实阴极射线以直线传播，在撞击某些物质时产生磷光和热。在研究铊时发现克鲁克斯辐射计即把光辐射转变为转动的器械的原理，这一原理以后在发展灵敏的测量仪器时广泛应用。——译者

[9]在科学逻辑中，vera causa指这样一种事物状态，已知在一些情形下存在，故假定在另一些情形下也存在，因为这样就会说明所观察到的现象。

[10]维德曼，《编年史》（Annalen）［《物理化学编年史》（Annalen der Physik und Chemie），古斯塔夫·海因里希·维德曼编］，1887—1889年。［这里指19世纪末W·福格特关于晶体结构与性能关系的研究。他从宏观现象的观点用张量表示来描述各向异性连续介质的物理性能。］——译者

[11]参看麦克斯韦论球谐函数，载《电与磁》中［Oxford：Clarendon Press，1892年］。

[12]或称维里定理（virial theorem），统计物理学中较为重要的定理之一，又称均功定理，由R·克劳修斯1870年创立。其内容是：若粒子i受力F_i的作用，在某时间的位移为r_i（r_i为有限），则在外力长时间（$t\to\infty$）的作用下，所做功的平均值等于粒子平均动能负值的两倍，即$<r_i\cdot F_i>=-2<E_i$动能$>$$r\cdot F$就叫维里。——译者

[13]在数学里，系统一词有三个特定意义。（A）指天文学真理的有序解释，因此指星体运动的理论；如托勒密体系，哥白尼体系。这很像我们谈论加尔文的神学体系，康德的哲学体系，等等那种意义。（B）指被认为均以大体相同的方式运动的星团，如太阳系；因而也指在相互作用力条件下运动的任何粒子团。（C）指同时作用于一定数目粒子的一定数目的力。

[14]范德瓦尔斯（Johannes Diderik van der Waals，1837—1923），荷兰物理学家。主要靠自学，曾就读于莱顿大学，后任阿姆斯特丹大学物理学教授（1877—1908）。他将玻意耳和查理的经典性理想气体定律加以引申，用以描述真实气体，从而得出范德瓦尔斯均匀气体物理状态方程（1873）。这项工作使其他科学家得以液化各种普通气体，并为物理化学提供了新的基本概念。他还研究了分子间的弱吸引力（范德瓦尔斯力）。1910年获诺贝尔物理学奖。——译者

[15]但事实上，对这些曲线的仔细观察足以表明这些曲线有比三次更高的次数。因为有直线V =0，或者某一直线V对于一条渐近线为常数，而对于P的较小值，$d^2P/(dV)^2$的值是正的。（译者注：原式可能不易看出含立方一项，但如展开原式，就可见有PV^3一项。）

[16]阿马伽（Émile Hilaire Amagat，1841—1915），法国物理学家。19世纪末创建活塞式压力计并打下压力计量基础。以发现阿马伽定律闻名。这一定律是：在确定的温度、压力条件下，混合气体的体积等于所含各种气体的分体积之和。该定律对理想气体的混合气严格成立，对实际气体混合气仅在压力较低时才近似准确。——译者

[17]早在1857年就由克劳修斯预先提出。【这里指克劳修斯于1857年对电解通电使化合物分解理论做出的贡献，他提出分子是由连续更换位置的原子组成，电力并非这种位置更换的原因，而只是起导向作用。这种观点后来成为电离理论的基础。——译者】；而且1851年又由威廉姆逊提出。【阿伦尼乌斯（Svante August Arrhenius，1859—1927，瑞典化学家）于1883—1887年间提出电解质电离的经典理论，这一理论可以解释弱电解质溶液的性质，包括电导、渗透压、冰点降低等。1903年获诺贝尔化学奖。——译者】

[18]这里指的是凯利发表于《美国数学杂志》1881年第4期第266—268页上的论文，"On the Theory of the Analytical Forms Called Trees"。凯利（Athur Cayley，1821—1895），19世纪享有盛誉的英国数学家，近代纯数学不列颠学派的奠基人。其研究几乎涉及纯数学的各个课题。他是不变量理论的奠基人之一。对n维几何学的发展，对相对论的思维（时空）概念的形成以及不依赖于点和线作为构成几何空间的元素的研究做出了重要贡献。他所发展的矩阵代数，被用于量子力学的研究。他设计了一种把投影几何和度量几何结合起来的方法，为将欧氏几何和非欧几何看作是同一种几何的特殊情况的思想铺平了道路。1881—1882年受聘到美国约翰·霍普金斯大学期间，和皮尔士同过事。曾经发表过900多篇数学论文，刊登于1889—1898年期间剑桥大学出版的14卷《数学论文汇编》中。——译者

[19]偶然论（tychism）、连续论（synechism）、爱情论（agapism）是皮尔士由其三范畴说发展而成的三论。——译者

[20]"生理学上，……适应性意味着打破一种习惯……心理学上，它意味着使意识得到复活。"鲍德温，《心理学》【詹姆斯·马克·鲍德温，《心理学手册》，2卷（纽约：亨利·霍尔特出版社，1891年）】，第三部，第1章，§5。

[21]国际基督徒勉励会（International Society of Christian Endeavor），加、美、墨青年信徒的跨教派团体，1881年由美国牧师克拉克发起。宗旨是"勉励会员过严肃的基督徒生活，增进相互了解，培养他们从事教会工作并能以种种方式为上帝和人类服务。"总部设在俄亥俄州哥伦布市。——译者

[22]"基督的新妇"，指教会（或信众）。参见《新约·启示录》第21章等处。——译者

15.精密逻辑

皮尔士认为，符号学与广义上的逻辑学是同义词，犹如以下这节从其1901年的一份颇为冗长的论逻辑手稿摘选出来的文字所显见的那样，这是一本拟以《精密逻辑》为书名的著作的第一节。假如一切思维都是来自符号的推理，如皮尔士所坚持的那样，而且每一种符号关系都具有心理性或第三性的属性，那么逻辑——健全思维的科学——就是符号关系的科学。当皮尔士论证说人类的推理类似于计算机械的活动时，他并不是像霍布斯那样在论证自我的物质性，而无非是否认逻辑性为人类或大脑所独有。因此逻辑既不应该基于心理学也不应该基于据称对心理作用本性的内省性知识立论，而应该基于自然的逻辑性——那就是，基于外在实在中的逻辑属性。这不仅意味着符号关系的客观实在性，而且意味着真理的客观实在性（皮尔士与当今某些符号学者之间的一个不同点）。因而他为第三性作为一种存在形式草拟出一个论证，这就解释了如何可能有像"符号中的生命"这么一回事。

资料来源：手稿425A。

……当我们完成了一种思维过程，转而开始对这一过程进行逻辑批判时，我们要向自己提出的第一个问题就是："我做出了何种结论？"对这一问题，我们以某种语词形式回答，或许如此。然而我们或许不曾用任何这样的形式来进行思维；——当然不是，假如我们的思想有点实质内容的话。整个逻辑批判就在于研究，对于部分大体上与其得以思维的那种形式极为不同的形式表达出来的知识，我们能够冒无需犯严重错误的危险，增加部分知识。思维过程可能为何，与此问题毫无关系。对于我们认识或关心的任何事物，总有上百种思维方式可以从这么一个前提过渡到这么一个结论。然而问题在于，如果承认有像真理这样完全可以确定的东西的话，那么，像目前正在考察的这样将结论添加到前提上去的方式，是否会以最便捷的路径导向真理的确定。整个逻辑研究关系到真理；而真理的基本观念就在于它完全独

立于你或我可能思之为何。因此，我们如何思维，全然无关于逻辑研究。

见谅，我务必详论这一点，因为在整个逻辑学里，再也没有其他问题如此难于明白了，尽管逻辑学是一门充满精微之处的科学。混淆嵌于语言中，没有留下任何语词可用以警策这种错误。如今不独对于头脑简单的人，而且对于思想界（thinking world）的较大部分人来说，语言就是金钱。【霍布斯所著】名论即标题为“逻辑，或计算”，尽管并非一切推理都是计算，然而无数的计算都是推理，这一点却真实不虚。但是计算机器天天使用；而且巴贝奇的解析机器会进行许多精妙的数学运算。[1]其它逻辑机器也已经建造出来。所有这些工具都进行推理；而这些推理都服从逻辑规则。假如这些机器总能从真的前提得出真的结论，那我们夫复何求呢？然而我们知道这些机械没有灵魂。它们绝未表现出任何心理学意义上的思维；而即使我们有一天发现其能够如此思维，那一事实与其运算的逻辑正确性也毫无关联，我们仍须自己来弄清楚这一点，与现在的做法一般无二。

我此时尽力表达的观念本就难以把握。而如果某位读者，又抱着非但不愿把握，而且决意敌视之的心态的话，那就根本无法把握了。此君想明白我的意思吗？若然，那就请暂缓批判，直至清楚理解了要批判者为何。许多人脑海里所充满的异议，会完全遮蔽我所强调的观点的意义。这些人激辩称，那些机器绝对不曾进行任何推理；恰恰相反，是我们，即懂得那些机器如何建造（是具体地知，还是一般地知，由证据而定）的人，才作出如此推理：显示于过程终端的数据必然与决定机器的配置与运行的数据有某种算术关系。

这些人还会进一步辩称，如果要认为这些机器在进行推理的话，那就还有其它机器会以高级得多的方式进行推理。因为这些计算机器只能成功演算1+1＝2这样的变量，然而，同样公允地说，有些机器可以解决从前一代代才智非凡的数学家都被难倒的问题。比如，游艇设计者在水中拖拽不同形状的球体，由此得到了流体力学的神秘知识，

便属这样的问题。因此，根据我的原理，一块块木头好像都应该成为比高斯与斯托克斯[2]等数学家的脑袋还要好使的推理机了。而且岂止这些？凡用于实验的任何器材，按照同一原理，都会成为逻辑机器。一台蒸汽机，每转动一下，都要解决其热力学上的问题；普普通通一根火柴，在火柴盒上一擦，就是一个问题，我们竟然连用公式将这个问题表达出来这样的小事都难以胜任。

这听来真是粉碎性的反击。对于这一切异议，我该何言以对呢？只能说，绝对合理。逻辑机器与其他机器的差别，仅仅在于它根据一个虽然极其简单但却可以多样而复杂的方式应用的原理运作，而不是根据一个尽管玄妙超凡却只能以单调乏味的方式应用的原理运作。如果有人希望我承认，逻辑机器之推理并不强于任何其它机器，那么我想没有理由拒绝他的要求。在我看来，这似乎是一个语词问题。逻辑机器所产生的结果与输入其中的材料有这样一种关系，这一关系可以从只要输入的材料为真，所产生的结果是否可能为假这样一种观点予以考察。这就是这个事例中的全部事实；而是否称之为推理，我并不介意。我所坚持的一切在于：与此类似，人也可被视为一台机器，这台机器之所以产生出一个，比方说，表达结论的书面语句，那是因为这台人机（man-machine）曾经被输入一个关于事实的书面命题，作为前提。既然这番表现无过于一台机器所可能经历的过程，因此就与机器碰巧用齿轮工作，而人却碰巧用配置的难以理解的大脑细胞工作这一条件没有本质关系；而假如可以比较一下哪一个关系更小的话，那么人的思维与这一条件的关系更小。愿意的话，就说思维与推理的生命密切相关吧；我仍然坚持那与逻辑批判毫无关系，这种逻辑批判同等地可适用于机器的表演和人的表演。这无非就是如果前提为真，结论是否可能为假的问题，以及这一问题的各种变形。假如这是一个人是否有可能推理错误的问题，那倒是最好检查一下其思维过程与机制。但是毫无疑问，人的确经常推理错误；而这就是何以我们要批判

推理、何以探究一种给定的从前提到结论的推理途径是有助于真理的确定呢还是相反的缘由……

逻辑必须假定（但无需断定）不仅存在以某种形式具体化的知识，而且存在推理，意思是，一种具体化知识影响另一种具体化知识。逻辑甚至连像假定存在意识这一点，都不必要。笛卡儿曾持议，动物是无意识的自动机。他倒不如这么想：除了他自己，所有人都是无意识的。假定人类无意识并不会废止逻辑规则。如此这般一个实际的知识库为另一个知识库所决定的习惯将导致行动的专注以产生确定的目的，这一点依然为真。合理性的本质在于这一事实：理性存在物将要如此行动以达到明确的目的。阻止他以一种方式如此行动，他就会以某种完全不同的方式行动，而以这种方式行动将产生同样的结果。合理性受目的因支配。意识，稍纵即逝的感觉，就其本身而言，并没有为合理性预留空间。认为逻辑以任何方式与意识相关这种观念，是一个与伦理学中的享乐主义同属一类的谬误……

在这一点上，我插入一个心理学的章节，并非为了将心理学问题引进逻辑，而是为了使其不相关性彻底清楚。我们的一切思想都是符号，而我这里考察思想何以如此，以表明正是由于其作为符号这一特点，逻辑才可应用于思想。而且，逻辑可应用于一切符号，无论其为直接的心理符号与否……

但是现在我必须考察是否有一种对应于黑格尔客观逻辑的符号学说；那就是说，符号中是否有一种生命，使得，——一旦必需的载体出现，——这些符号就会经历某种次第的发展，而设若如此，这种发展只是属于此类，即无论思想的质料为何，同一个形式变化的圆圈就会作循环往复的运动呢，还是除了这样一种反复的次第，还有一种更伟大的生命历史，每一配置了生命载体的记号都要经历这种历史，而这种生命史又属何类。一些高明之士定要嗤笑这类观念，鄙夷之神态想必跟往日嗤笑谈精论怪的理论一样。如果是批判性嗤笑的话，我绝对不反【对】嗤笑精怪；但是我希望得暇写一部著作，题为《嗤笑

史》，面呈这些绅士先生。我想这部著作会令他们顿开茅塞；想再读一部《嗤笑逻辑论》。请注意，假如某天，时近正午，我正在写作"精密逻辑"最重要的一章时，外面传来敲门声，走过去打开门，发现两个人要进来跟我讨论一下摩门教或者基督教科学的原理，我将立即推荐他们另寻高明。我这么做，是基于当其创立时我谢绝加入美国心理学研究协会同样的理由；那就是说，我认为【去】做这种事情将既要浪费大量时间，也许还要某些人做出妥协。与此类似，假如哪位读者，虽然认为颇值得听听我关于规范逻辑所作的论述，却发现客观逻辑索然乏味，无心再听这方面的任何讨论的话，那么我将充分赞许他准许我论述这个主题的章节保留不删。但是我本人的立场是不同的。批判地考察这个问题是我的职责所在。

那么，假定这么一回事为真，我要问的首要问题就是，我应要求何种证明使我确信其真实性呢？难道我只是以我本人的思想——这些思想就是记号——经历了记号发展之实际过程，难道我是在一个思想紧跟另一个思想之必然性与明证性的意义上去寻找充分的确信，即所遵循的途径就是思想发展的必然路线吗？迄今为止，这就是通常表述这个问题的方式，黑格尔派如此，反黑格尔派亦然。但是，即使我发现黑格尔逻辑中的概念序列不容抗拒地将我的思想携裹进其洪流，那却还不足以使我确信其普遍有效性。但另一方面，尽管无论在黑格尔逻辑里，还是在就我所知的那些取代黑格尔逻辑的其它逻辑里，我都未发现哪怕一个独特的论证或入理或合情，但单是这个事实却也不足以使我确信就没有这样一种历史。在我看来，如下假定自然而然，即相较而言，令人满意地回答是否有生命史这么一回事这个问题要比令人满意地找出这种生命史采取何种特殊形式——如果其实在的话，容易得多；——这一假定不仅自然而然，而且可由坚实的理据使之确定，犹如证明任何这样预测所能为。

我并非一位先验的药剂师，这是我对先验大师们的称呼，他们如此娴熟于开药方，要求大量的重要特设，作为不可或缺的逻辑前提

（Voraussetzungen）。我不会像【莫里哀的】阿巴贡那么宽厚大度，[3]不要以为他们有望获准需求的一半。他们那些不可或缺的种种公设，我要化简的远不止于一半，那就是说，无论是具有普遍性者还是偶然出现的个案，全部化简；而且即使这样，我也并不承认不可或缺性算什么信仰的根据。我应该有500美元存在银行里，这可能是不可或缺的；因为我曾开出一张500美元的支票。但是我绝未发现这种不可或缺性对我的账户余额会有丝毫的直接影响。玩惠斯特牌时，当一圈牌到了每个玩家手里只剩三张牌的那一刻，率先攻牌的那位之所以通常仍然假定牌是以某种方式分发的，是因为只有根据这个假定，额外才能赢回。这无疑是合乎逻辑的；而且在一个更严肃的类似场合，或许还可以为"信仰意志"找到某种心理学上的借口，甚至依据，证明的确如此。但是逻辑所保证的一切都是希望，而非信念。然而，必须承认，这种种希望在逻辑中发挥着相当重要的作用。比如，讨论一个烦人的问题时，我们就希望，这个问题有某种可确定的真理，希望讨论不会永远进行下去，不会毫无目的。先验论者会声称，每一可理解的问题都有一个可确定的真实答案，此乃不可或缺的"预设"。过去我本人也经常如此谈论；因为当时我还是哲学界的婴儿，奶瓶里灌满了从康德乳房里挤出的奶汁。但是如今，我却开始想要某种更有实质性的东西了。

但是，我们逻辑上确信有某个实在的世界，不管是外在的，还是内在的，无论这一逻辑确信属于何种性质，程度多高，我们无疑都具有属于同一性质、达到同样高度的确信：不仅可能有一种体现于一个记号的完满理念中的活的记号，而且甚至现实中就有这样一种有生命的记号。

我从这一视角来考察这个问题。看起来，这当然就好像如记号这么一个东西的纯粹假说就足以演证出这么一种生命历史似的。而且，一个谬误要受到质疑。一个纯粹的假说，即使能证明什么东西的话，又如何能证明像这里似乎要证明的这么多东西呢？我召集经验材料，

——并不仅仅是迄今已经足够的分分秒秒的经验，而且是大多数人们的经验，结合以思想史。结论似乎同样。然而，证明依然不能令人满意。真实情况是，这个假说涉及到与生存事实的存在方式不同的存在方式观念。这种存在方式似乎要求直接承认为明见于其纯粹观念中。人们会问，用日常的种种逻辑方法要么支持这一点要么反驳之，是否有误。

亚里士多德主义承认两种存在方式。这种立场受到威廉·奥卡姆的抨击，根据是，一种就足以说明所有现象了。多数现代哲学家，尤其是黑格尔主义者，在这个问题上，赞同奥卡姆的观点。但是现在这个问题摆到我们眼前希望重新考察，何为存在方式？人们可能预期，泛毕达哥拉斯式范畴要求三种存在方式。但是稍稍考察一下我们就会看到，也可以使这些范畴与只存在两种，甚至一种存在方式【这样的】理论大体一致。不能以这种方式来解决这一问题。再者，依靠范畴来决定一个如此根本性问题也不合逻辑。唯一可靠的办法是进行一种全新的研究。但是我们要用何种方法来研究这一问题呢？在这种抽象问题上，如我们马上就会看到的那样，第一步，通常是成功的一大半，就在于确定提出这个问题时，我们的意思是什么，——提出它，我们的意思大概可能是什么？我们已经知道，我们必须如何进行才能确定这个问题的意义是什么。我们的唯一指南必然在于考虑问题的答案要派上何用，——不必然是实践的应用，而是这一答案会以何种途径促进summum bonum（至善）。何为存在，因而其方式必然为何，这个问题的答案就包裹在这个原理里。除了指向summum bonum，“存在”一词绝对不可能有任何意义。这一点对任何语词都是真的。但在一个方面对一个语词为真，在另一方面对另一个语词为真，在某一或另一方面对每一语词都真，这样的东西，恰恰正是“存在”一词想要表达的意思。构想存在还有一些其他方法，——它是显现自身者，它是产生效果者，——这些方法都必须考虑到；而且要确定其关系。

既已如此得出了一个差强人意的存在概念，我们转向存在方式。但是这些概念都属于形而上学概念。让我们首先探讨一下任一形而上学概念的有效性要如何确定。为此目的，我们只有应用思辨修辞（speculative rhetoric）的种种原理。我们草拟出这种方法并将其应用于几个形而上学概念，诸如实在性、必然性等等。在此过程中，我们发现所有这类形而上学概念均无非范畴的规定，因而形成一个规则的体系。我们还发现形而上学概念仅在近似性的、不完全的意义上才能被认为有效。

但是这似乎与我们的存在概念相左，尤其从记号观念导出的那个存在概念；然而，这一概念也是根基牢固的。现在我们开始看到谈论存在方式的意思了。存在方式是通力合作共赴至善的各种因素。现在诸范畴参与进来给予我们实质性的帮助，因而我们清楚地辨明了存在的三种方式或要素，我们接着还要澄清这些要素。

到此，我们就可以构造出一种Weltanschauung（世界观）了。由于有了这个平台，伦理学便获得了一种崭新意义，如我们将要表明的那样。逻辑，同样因其一切天生的高尚而闪耀光芒。普通人胸中怀抱着这种世界观；而且与那些最热诚的公民，柯蒂斯派、[4]爱默生派、莫里哀主教派[5]等人相比，或许皮条客、掠夺成性的教士、杰伊·古尔德，[6]可能透过他们堕落的重重阴影，偶尔捕捉到其更纯粹的光芒。它是优美的共相；而且人们必须承认在信仰的哲学中有某种健康的东西，伴随其对逻辑的无礼怨恨。只不过，它还非常年幼。我们最终的逻辑观点将展示，它（在它的一个方面）将像信仰一样达到成年。

---

[1] Charles Babbage （1791—1871），英国数学家、哲学家、发明家、机械工程师。1834年发明的解析机一般认为是现代计算机的雏形。——译者

[2]斯托克斯（Sir George Gabriel Stokes，1819—1903），英国物理学家和数学家，因对黏性流体特性的研究，尤其是描述固体小球在流体中运动的黏度定律和作为矢量分析基本定理的斯托克斯定理而著名。——译者

[3]Argan，莫里哀喜剧《无病呻吟》中的主人公，以吝啬著称。——译者

[4]应指George William Curtis，1824—1892，美国作家与演说家。同情超验主义运动。1845年左右曾到康科德，拜访爱默生。曾与其弟James Burrill Curtis积极从事于社团实验。——译者

[5]指雨果小说《悲惨世界》中的莫里哀主教，全名Bishop Charles-François-Bienvenu Myriel。——译者

[6]杰伊·古尔德（Jay Gould，1836—1892），原名Jason Gould。美国铁路公司总经理、金融家和投机商。既是一位重要的铁路创建人物，又是19世纪美国最肆无忌惮的资本主义“强盗贵族”，以掠夺致富的大亨。——译者

16.符号

皮尔士作品中有许多"符号"定义。[1]这一定义具有代表性，尤其就其将第三性称为"理性意识"而言。

资料来源：《哲学与心理学辞典》，詹姆斯·马克·鲍德温编，3卷（纽约：麦克米伦出版社，1901—1905年），第2卷，第527页。

符号【拉丁语：signum，标记，象征】：德语：Zeichen；法语：signe；意大利语：segno。（1） 任一事物，决定某一其它事物（其解释元）指称一对象，而其本身也以同一方式指称这一对象（其对象），解释元转而又变为一符号，如此以至无穷。

无疑，理性意识必然介入这个系列。假如一系列连续不断的解释元达到一个终点，那么起码，由此就会致使这个符号不尽完善。假如，某一曾在一个人意识中得到规定的解释元观念，并未规定任何身外的符号，而这个意识却死掉了，或者由于其它原因而丧失了对这个符号的一切记忆或者其它有重要意义的影响，那么，就绝对难以再次发现这个意识里曾经有过这么一个观念；而在这种情况下就难以明白，这个意识曾经有过这一观念这种说法还会有任何意义，既然这种说法也会是这一观念的一个解释元。

符号要么是图像，标指，要么是记号。图像是这样一种符号，这种符号要具有使之有意义的特点，即使其对象不曾实存；比如表示几何线条的铅笔画线就是如此。标指是这样一种符号，这种符号，一旦其对象被移开，就会立即丧失使之成为符号的特点，但如果没有解释元，就不会丧失这一特点。比如，一块上面有作为射击符号的弹孔的模板即属此类；因为若没有射击，就不会有弹孔；但上面却有一弹

孔，不管是否有人有意将其归因于射击。记号是这样一种符号，如果没有解释元，就会丧失使其成为符号的特点。任何话语，之所以意指其所意指之物，只是由于将其理解为具有那种意义。这样的话语，即属此类。

---

[1]见Robert Marty，*76 Definitions of The Sign by C. S. Peirce*以及Alfred Lang，*12 Further Definitions or Equivalents*。——译者

17.实用主义演讲[1]

在我们从其“精密逻辑”选来的那篇文章的后一部分里，皮尔士以坚持我们可以构成其实在性假说的能力便同时是其证明这一点，为符号关系或第三性的实在性作出论证。一年有半，1903年，皮尔士应邀到哈佛演讲，在那里他作了实用主义系列演讲，如下选文就摘自这一系列演讲。这里他再次论及第三性之实在性这一问题，不过这次采用了一种不同的、尽管并非矛盾的论证，那就是我们有许多第三性作为世界里的实在力量在发挥作用的客观事例。比如，自然规律就不单单描述着二元关系，而且其本身就是在自然界发挥着作用的实在的三元关系。有关自然规律的知识有助于对自然客体之未来行为的预测，这一事实表明自然规律在某种程度上支配着自然界。或者说再次表明了，语词之产生物理效应的力量几乎不能按照二元关系来解释。无疑，一句辱骂和一声恭维之间纯粹声波上的物理差异本身并不足以解释何以一者令人皱眉而另一却引发微笑。不如说，不同的脸部（物理）效应是由于这一事实，即语词是符号，或第三，表达着第一个人对第二个人的意思。假如我们记得1903年美国正在军事镇压菲律宾独立运动的话，那么皮尔士所举帕特里克·亨利[2]演说的潜在效果这个例子就不会显得那么怪僻了。

资料来源：手稿309号。

我开始论证第三性在自然界的有效运作。

让我们以实验着手此问题。这里有一块石头。现在我把这块石头放在与地板间没有任何障碍的地方，我将满怀信心地预言，一旦我放松对这块石头的把握，它就将落在地板上。你愿意的话我将用现实的实验证明我能够做出正确的预言。但是我从你们脸上的神情看到你们都认为那将是一个十分傻气的实验。何以如此？因为你们都非常清楚我能够预言将发生什么，而事实将证实我的预言。

然而我如何可能知道将要发生的事情呢？你们肯定不会认为这是借助于特异功能，似乎将来事件能够以其存在的反作用直接影响我，

好像在对于它的经验中那样，好像刚刚过去的事件可能影响我那样。你们非常清楚在此情形下断无此理。然而，我确实知道只要我松开手，石头就将落下，这作为一个事实依然是真实的。如果我真实地知道任何事物，我所知的那个事物就必然是实在的。如下说法将是十分荒谬的，虽然我有能力知道事件如何得以决定，我却无法控制这些事件，就像这块石头从我手中落下之后我便不能控制它一样，如此我就只能根据熟悉一些纯粹虚构之物的能力窥视未来。

我知道如果我松手这块石头就将落下，因为经验已使我确信这类对象总要下落；而假如在场的任何人就此问题尚有任何怀疑的话，我将乐于做此实验，而且我敢百分之九十九地肯定其结果。

然而所有固体在缺乏任何向上的力或压力时下落这个一般命题，我要说这个公式，属于表象。只有我们的唯名论朋友对此尚有异议。他们将如此过分竟然说这个命题是个纯粹表象，——纯粹这个词的意思是所表象者与实在所是者是两样非常不同之物；而这个公式除了一种表象的存在外没有任何存在。它当然属于表象。那是不可否认的，我同意。而同等不可否认的是属于表象的事物事实上（ipso facto）并非实在。在这方面，一个反作用的对象与一个表象的对象之间存在巨大的反差。凡是反作用的东西事实上就是实在的。但是一个表象的对象事实上并非实在。假如我预测一旦我松开这块石头它将飞上天空，那将是纯粹的虚构；而简单地做出实验，其为虚构这一点即可得到证明。这是很清楚的。另一方面，并且基于同样理由，我知道一旦我松手，这块石头就将落在地板上，如你们所有人都必定承认的那样，假如你们不为理论所蒙骗的话，我确实知道，——而我注意到你们没有人愿意跟我打赌，——这一事实就证明了为预测提供可靠基础的那个公式，或者齐一性，就是，或者假如你们更喜欢的话，就符合于实在。

或许在这一点上有人会提出异议说：你承认，实在地所是是一回事而得到表象却是另一回事；而你进一步承认自然规律的本性在于得

到表象。那么由此可推出自然规律不具有实在的存在方式。对此我的回答是，这种推论是基于一种语义模糊。当我说每当一定条件可得到满足就将发生何事这个一般命题属于表象时，我的意思是它指称将来的（*in futuro*）经验，我并不知道所有这些经验都正被经验着而且绝不可能知道都已被经验过了。但是当我说实在的存在不同于表象的存在时，我的意思是实在所是者最终在于经验中将强加于我们的事物，事实中存在一种原始的强迫因素，而这一事实不单单是一个合理性问题。这样，假如我说："只要我活着，我会每天给我的表上发条，"我绝不可能有一种确定地涵盖所有这里承诺的实证经验，因为我绝不会确切地知道我的末日已到。但是实在的事实将是什么并不取决于我表象着什么，而取决于经验的反作用将是什么。我的断言即我生活的每一天都要给表上发条可能证明符合事实，即使我是最无常的人，夜幕降临以前就将死去。

假如我们称之偶然为真（being true by chance），那么，这就是一个一般命题在其所有一般性中偶然完全为真的一个例子。

每一一般命题都被限定于有穷数目的情形，在这些情形下，它可以在想象中被证伪，倘若它是一个限定于人类可能经验的东西的断定的话；因而可以想象，尽管它将无例外地为真，但它之证明为真仍然仅仅由于偶然。

但是假如我看到一个人，生活习惯非常规律，因此我率先提出打赌，这个人下一月不会忘记给他的表上发条，那么你只能在两个选择性的假说间选择：

第一，你可以设想某种原则或原因实在地起作用使得他每天给他的表上发条，能动的原则可能或多或少地具有力量；或者

第二，你可以设想他的行为迄今为止有规律纯属偶然；而在那种情形下，过去的规律性并不提供丝毫理由以期待其在将来的连续性，

这就跟假如他曾经连续三次掷出六点，这一事件将提供既不多也不少的可能性，他下次还会掷出六点这种情形一样。

自然的运作也是同样。以令人信服的齐一性，在我们直接或间接的以往经验中，自由下落的石头落地了。就此只有两个假说摆在我们面前。要么

第一，那些石头下落所具有的齐一性只是由于偶然而并不提供任何根据，哪怕最微弱的根据以期待下一次松开手，石头仍将下落；要么

第二，那些石头下落所具有的齐一性是由于某种能动的一般原则，在这种情形下，我根据这一原则做出预言时，它却停止发挥作用，那倒是件蹊跷事。

先生们，这种立场经得起批判。它是不可辩驳的。

当然，每个理智健全的人都将采纳后一个假说。假如他可能在这块石头的例子中怀疑它，——那是不可能的——而我也可以最终丢下这块石头，——我告诉你们就这样！——假如任何人尚且怀疑这一点，那么每天仍然会有上千次其它的归纳预言得到证实，而此人将不得不设想那些预言的每一个都仅仅是侥幸，以便合理地逃避这种结论，即一般原则实在地作用于自然界。此即经院实在论的学说。

或许，你们可能要问我为何将一般性与第三性联系起来……

如今，第三性无非是以其最简单和最基本的形式体现着中间性（Betweenness）或中介对象的特征；而我用第三性作为凡中介占支配地位之处就占支配地位，并且在表象中达到其完满性这一现象因素的名字。

第三性，当我用这个术语时，只是用作表象的同义词，对于表象我喜欢较少色彩的术语，因为其含义不像表象一词的含义那么狭窄和专业。如今说，运作于实在世界中的一般原则属于表象和记号，可谓名副其实，因为其运作方式（modus operandi）与语词由以产生物理效应的运作方式是同样的。没有人能否认语词确实产生这种效应。拿帕特里克·亨利在我们革命时期的名言为例，这一名言曾被他的每个同胞反复征引，广为传颂：

> 三百万人民，以自由的神圣事业武装起来，而且在如我们所拥有的这样一个祖国，是敌人可能引来反对我们的任何力量都难以征服的。

这些词句呈现着一般自然规律的这种特点，［即］它们本来可能产生的效应，无穷地超越环境允许它们产生的任何效应。比如，可能一度发生过这样的事情，某个美国学生，作为游客航行在太平洋上，本来漫不经心地在一片纸上写下这几句话。这片纸可能丢在水中并被吕宋岛海岸上的某个他加禄人捡起；而假如他曾经译出这些词句的话，那么这些词句就可能很容易在那里到处传诵，就像曾经在我们祖国传诵过一样，并具有类似的效应。

因此语词确实产生物理效应。只有疯子才会否认这一事实。正是对这一事实的否认包含着对它的信仰；而没有人能够坚持一贯地拒不承认这一事实，直到他陷于完全的精神麻痹为止。

---

[1]这是皮尔士1903年哈佛实用主义系列演讲的第四演讲的第二部分。——译者

[2]帕特里克·亨利（Patrick Henry，1736—1799），美国革命领袖之一，演说家，曾任大陆会议代表，参与起草《人权法案》。——译者

18.“实用主义”定义

以下定义选自皮尔士为赫伯特·尼科尔斯《宇宙论》（1904年）所写二十二页书评的手稿。以大师般简洁凝练的语言，皮尔士解释说，实用主义并非一种实践效果的哲学，而是一种逻辑方法。基于符号关系是思维之本质这一命题，实用主义倾向于促成对日常的、常识经验世界的实在论的而非唯名论的承诺。

资料来源：手稿1476号。

对于这样一部著作的批判，对于其特征的刻画，即便像这里尝试为之的那样微不足道，直到批评者评论所取的立场观点得到认识为止，都不可能有任何意义。我们的立场是实用主义；然而由于这个词一直以来都用得很不严谨，因此大有必要就其本性作出部分解释，同时指明维护它的人由以确信其真理的复杂过程。假如哲学想望变成一门健全科学的话，其学者就必须服从化学及分类生物学研究者所遵守的同样的术语学规范；而一旦声称一个词是为了表达一种精确地被定义的目的而发明的，那么哲学学者就必须放弃每一种用于其他目的的习惯用法，虽然这些用法可能在一瞬间偶然引起注意。实用主义一词被创造出来是为了表达一个确定的逻辑准则，这一准则，如其初次宣布时所表明的那样，涉及一整个哲学体系。这一准则意在提供一种概念分析的方法。概念是某种具有一般类型之存在方式的东西，这种类型就在于，或可构成，一个语词之意义的理性部分。这里不可能尝试一个更严格或更贴切的定义。这一准则中规定的方法是在想象中追寻出这一概念的可想象的肯定的或者否定的实践结论，——也即，深思熟虑的、自我克制的行为的结论；而这个准则所断定的就是这里潜存着那个语词、那整个概念的全部意义。所有对感觉的指称都极力排除

于这个命题之外，这一点尤其应予注意。诸如红与蓝之间的区分，被坚持认为并不构成概念的部分。提出这个准则既非作为顺手工具，就其可以发现的有用性而言提供服务，亦非作为自身明证的真理，而是作为牢牢奠基于对符号本性之精深研究之上的意义深远的定理。每一思想，或认知之表象，都属于符号。“表象”与“符号”是同义词。一个符号的全部目的就在于它将在另一个符号中得到解释；而其全部意义就潜存于它授予那种解释的特殊特点。当一符号决定着在另一符号中对其自身的解释时，这个符号便产生一种外在于其自身的效应，即一物理效应，尽管产生这种效应的这个符号自身可能并不是一种实存的客体而仅仅是一种类型。符号产生这种效应，不是在这种或那种形而上学的意义上，而是在一不容置辩的意义上。关于这一点，要注意的是超出自我控制能力的行为不是可以归咎的对象。思维是一种行为，而推理是一种深思熟虑的行为；称一论证非逻辑，或一命题虚假，是一种特殊的伦理判断，因而不可适用于我们情不自禁的行为。这并不否认今天不可设想的东西明天可以设想。但是只要我们情不自禁地采取一种思维方式，我们就必须全心全意地承认其为真。对它的任何怀疑都是无聊的空想和不可兑现的支票。而今我们都确乎认为，而且情不自禁地认为，符号影响着其解释元符号。正是通过耐心地考察符号解释的各种方式（其中一些非常怪异），并考察这些方式之间的关系（一次探险，探险中，我们应该，可能的话，为自己配备一位向导，或者假如不可能做到这一点的话，就鼓起勇气去看一个必须被掌握的概念窥视着另一个的脑袋，其后另一个窥视着这一个，如此等等，直到他逐步认识到这一过程没有终点或者终生不足以完成这一研究为止），实用主义者才最终怀着极大的惊讶，手拿这个简单的准则从令人沮丧的迷宫走出。因为难以相信如此令人惊讶的结果，他曾经寻找其方法的某些疏漏，寻找将会驳倒它的某种事例，然而在长期艰辛的创造力能够设计的为证伪它的每一精密计划反冲回他自己的头脑，而他能够开始的所有怀疑穷尽之后，他最终被迫承认其真理。这一准则

一旦接受，——理智地接受，在其真理之证据的光照下，——他便立即从房间里清扫出所有形而上学的垃圾。每一抽象概念要么被宣布为胡言乱语，要么给予一个平易的、实践的定义。这些结果的一般倾向是近乎唯心论者所谓朴素的东西，近乎常识，近乎神人同形同性论。这样，比如说，实在就变为诸如不管你或我还是我们的任一同伴可能认为其所是的东西。外在就变成诸如何所思、何所感、何所为的元素，无论其所思、所感、所为是有关外在对象的，还是有关别的东西。因此，外在的必然是实在的，而实在的却可以是也可以不是外在的；也没有任何东西是绝对外在的或绝对缺乏外在性的。每一断言性命题都指称外在的某物，即使一个梦使我们证明对它的一种描述为真，而另一种描述则否。实存是那种反作用于其他事物的东西。因此，外在世界，（也即，相比较而言外在的世界）并非仅由实存的对象构成，也非单单由这些对象与其反作用构成；恰恰相反，其最重要的实在具有唯名论者称为“纯粹”的语词，也即，一般类型与将在者（wouldbes）的存在方式。唯名论者说它们实质上与语词同类是正确的；然而其所谓“纯粹”则暴露出全然误解了我们的日常世界由以构成之物。

19.为实效主义申辩序

下文选自皮尔士发表于1905—1906年三篇实用主义丛论的最后一篇。这里所刊印的一段中，他论证说三段论可用图像来表象和研究，因为逻辑主要关心形式。图像（diagram）是各种可能关系的形式或图标。进一步，他认为图像（这里没有篇幅包括他所举的许多例子）不仅可以表象逻辑真理，而且是其存在的实例，由此就证明了逻辑呈显于"整个纯粹的物理世界"。

选文中，除了脚注部分，括号内的话都是皮尔士的原文。

资料来源：《一元论者》第16期（1906年1月）：第492—497页。

读者，让我们建构一种图像以例示思想的一般过程；我的意思是可精确表象任何思想过程的图标化系统。

"然而既然思想本身已经呈现于我们，何必还要多此一举呢？"实质上，这便是不止一两个卓越的有知之士曾经提出的疑问式反驳，其中我挑出一位名声赫赫的将军。

我乃隐逸之士，故不准备以如下反问反唇相讥，"将军，我相信，你作战中要使用地图。但是你何必多此一举呢，既然地图所表象的国土就在那儿？"对此，假如他回答说，他在地图上寻找如此远离于"就在那儿"的敌人战线里的具体情况，我就要进一步追问："那么，我这样理解是否正确，假如你完全彻底地熟悉这个国家，比如，就像你的童年往事历历在目那样，那么，在制订详细计划时，这个国家的地图对你就没有一点用途？"对此他只好回答说："不，我说的不是那个意思，因为我或许可以希望用地图确定位置，以便标明双方部队阵地的每一预期日子的变动。"对于这种说法，我的第二个辩驳就该是，"很好，将军，那恰恰符合于目前所论图标的优点。事实上，正是在你如此清楚指明的地方，存在图标一般的优点。那就是说，如果我可以尝

试仿效你那样陈述问题的方式的话，人们可以在同一图标上做精确的实验；而当人们做这种实验时，必须清醒地注意到因此在图标的不同重要部分相互关系间所产生的未曾意想、未尝预期的变化。对图标的这类操作，不管外在的还是想象的，代替了化学和物理研究中实行的对实在事物的实验。我无需说，化学家们此前已经描述了作为把问题放置进自然的实验。同样，对图标的实验是把问题放置进有关相互关系的自然。”到这里将军会提出（假如我可以模仿著名的战士在事后回想中评论我的遭遇战的话）在像化学家的那些实验——这些实验是对于正在探讨其行为的物质本身而做的——与对于图标所做的实验——这后一种实验与它们所表象的事物间没有物理联系——之间存在很多差异。对此的正当回答，而且是唯一正当的回答构成逻辑新手易于忽视的一点，将是这样：“你说化学家的实验是对于研究的客体本身完全正确，然而实验做过以后，他操作于其上的特定样品很可能就抛弃了，因为已经没有进一步的用途。化学家所研究的并非特定样品；而是分子结构。如今他久已掌握充足证据证明，同一分子结构的所有样品以完全同样的方式进行化学反应，以致一种样品与另一种完全一样。但是化学研究的对象，他实验于其上者，并且与他放进自然中的问题相关者，正是这一分子结构，所有样品中这一分子结构所具的身份与分子结构本性上所具身份一般无二。因此，你说得对，他的确是在研究对象本身上做实验。然而假如你停下来考虑一下的话，我认为你就会承认，你说对于图标所做实验与此不同是错误的。因为在那里所研究的对象是什么？正是关系形式。而这一关系形式正是图标的两个对应部分之间的关系形式本身……”

通过对某种图标的实验性操作，即可从任何所与的诸前提的联结得到每一必然结论的实验证明，不仅这一点为真，而且，更重要的是，从实验性操作可随意（ad libitum）倍增的时刻起，就没有什么“必然的”结论较归纳推理的结论具有更大的必然性，而倍增实验性操作所需要花费的功夫不过就像召唤想象那样。对此我可以提供规范的

证明，而此时此地我被劝阻这么做只是由于篇幅限制……在这样的情况下，我将满足于对我的证明的匆匆草描。首先，对符号本质的分析，（引申符号一词至其最宽泛的极限，为一对象所决定的任何事物，又通过这一事物，决定着为同一对象所决定的解释），这一分析引出每一符号为其对象所决定的证明，要么第一，由参与到对象的特性中，此时我称这种符号为图像；要么第二，由实在地并以其个体存在与个体对象相联系，此时我称这种符号为标指；要么第三，由于或多或少近似的确定性，作为一种习惯（我所用的这个术语包含一种自然倾向在内）的结果，它将被解释为指示着对象，此时我称这种符号为记号。[1]下一步我考察这三类符号在帮助确定真理中是否有功效。记号具体表现一种习惯，而且起码，对任何理智习惯的运用都是必不可少的。进而，记号提供关于思想的思维方法，在否则我们就不可能思考它们的那些方面。比如，记号使我们能够创造抽象概念，而没有抽象概念我们将缺乏一个重要的发现动力。这些抽象概念使我们能够计算，教导我们集合是个体（个体=个体对象），而且在许多方面作为理性的真正经纬。然而既然记号独独基于业已明确形成的习惯但甚至并不提供对其自身的观察，而且既然知识即习惯，因此它们无法使我们为知识增添哪怕一个必然结论，除非借助明确的预先形成的习惯。另一方面，标指则提供其对象之实在性与切近性的实证确信。但是具有这种确信却并不能洞察那些对象的本性。然而，同一可感之物可能双重地发挥符号的功能。鲁滨逊所发现的沙滩上的脚印，以及印在著名的花岗岩上的脚印，对于他是一标指，在他的岛上有某种动物，而与此同时，作为一个记号唤起一个人的观念。每一图像都分有其对象的某种或多或少的明显特征。图像，个别意义上的也好，集合意义上的也罢，都分有所有谎言与欺骗的最明显特征，——图像的明显性。而且它们比记号或标指具有与真理的生动特征更多的关系。图像并非毫不含糊地指代这个或那个存在着的事物，像标指那样。至于其存在，其对象可能是纯粹的虚构。其对象必然是一类惯常遇见的事

物这种情况甚少。但是图像可以最高程度地提供一种确信。就是说，展现于心灵的凝视之前的东西——图像的形式，这种形式同样是其对象，——必然是逻辑上可能的……我们可以从这种区分学到的东西在于，哪一类符号必然表象与推理相关的那类对象。而今推理不得不使其结论明白可见。因此，推理必然主要关心形式，这些形式是理性洞察的主要对象。因此，图像尤其是推理的先决条件。图标主要是图像，而且是可知关系的图像。确实不错，必然所是者由简单的考察任一东西学不到。然而当我们说演绎推理是必然推理时，我们的意思当然并不是说它不可错。但我们的意思严格说来就是结论可从前提中所陈述的关系形式推出。而今既然图标，尽管通常具有记号的特点，同时又具有接近于标指本性的特点，然而在其对象结构中却主要是关系形式的图像，因此，图像表象必然推理的贴切性便易于看出……

思想并不必然与大脑相关。它显现于蜜蜂的劳作中，于晶体的活动中，并遍及整个纯粹的物理世界；而人们不能否认思想实在地在那儿，就像不能否认对象的颜色、形状等等实在地在那儿一样。始终一贯地坚持那个不可证明的否定，你将被驱入近乎费希特的某种形式的唯心主义唯名论。思想不仅存在于有机世界，而且在那里发展。但是就像不可能存在无需实例具体化的一般一样，同样不可能存在无需符号的思想。无疑，这里我们必须给"符号"一种非常宽泛的意义，但又不能过宽，以致超出我们的定义域。

---

[1]1867年，首次宣布这种区分时【本书第三篇论文】，"表象"这一术语用于符号一般的意义上，而"符号"被作为标指的同义词，图像称为"肖像"。

20.实效主义的基础[1]

本书好几篇选文中，皮尔士都说对象决定符号，而且在"导论"中我们也强调指出，与当代一些符号学家不同，他绝非一切意义都具有任意性的信奉者。然而他又是一个非决定论者，犹如以下从其1906年的一份长篇手稿所节选的一段文字所表明的那样。在三元符号关系

对象　符号　解释元

之中，对象决定符号。但符号并不决定解释元。毋宁说，解释元也参与了对象对符号意义之规定。解释元（或符号的意义）的部分的非决定性，使符号关系成为逻辑发现的有力工具，这与笛卡儿传统中"那一群愚钝而懒散的现代逻辑学者"正好相反，他们持议只有直接呈现（而非表象）于心灵中的观念才是真理的可靠向导。

资料来源：手稿283号。

费迪南德·C·S·席勒先生告知我们，他和【威廉·】詹姆斯已经决定，真理无非就是满意。毫无疑问；然而说"满意"并未完成任一谓词。满意于何种目的呢？

真理作为表象与其对象的符合，如康德所说，仅仅是对真理的名义定义。真理专属于命题。一个命题有一个主词（或一套主词）和一个谓词。主词是符号；谓词也是符号；因而命题就是，谓词是主词所是符号的那个符号的一个符号。设若如此，命题就是真的。然而这种符号对于其对象的符合或指称存在于何处？实效主义者回答此问题如下。他说，假设天使加百列将要下凡并从全知全能者心中告知我这个谜语的答案。这是可设想的事情吗，或者说，这一答案将送给人类理智这一假定含有本质的荒谬？在后一种情形下，这种意义上的"真理"

乃是一个无用的词，绝对无法表达人类思想。如果你愿意的话，可以说这种真理是实在的；它属于那个完全脱离人类理智的宇宙，我们认为那是一个毫无意义的世界。既然“真理”一词在这个意义上无用，我们最好在目前就要描述的另一种意义上用这个词。但是，另一方面，假如秘密将为人类理智所揭示这一点是可以设想的话，那么它就是某种思想可以领会的东西。而今思想本质上属于符号。那么，在这种情况下，如果我们能找到思维的正确方法——变换符号的正确方法——并贯彻到底，那么真理可能不多不少正是贯彻这一方法最终将使我们达到的最后结论。在这种情况下，表象应该符合的东西就是本身属于表象，或符号的某种东西——某种实体的、可知的、可想象的而全然不像自在之物的东西。

真理是表象与其对象，——*其*对象，其对象，如果你不介意的话——的符合。作者手边的《国际词典》，日常研究用的《世纪词典》[2]，和有时乐于参考的《规范用法》，都收有是的（yes）这个词；但是这个词不仅因为他询问1906年元月8日这一天在宾夕法尼亚的派克郡是否正在下雪而为真。必须有对象作用于符号的行动以使得后者为真。没有那种作用，对象就不是表象的对象。如果一位上校交给一位传令兵一张纸并说道，“你立即去将这个交给汉诺上尉，”如果传令兵这样做了，我们并不说上校告诉了他真理；我们说传令兵服从了，因为不是传令兵的行动决定了上校所说的话，而是上校的话决定了传令兵的行动。这儿是作者房子的一幅风景画：什么东西使得这幢房子成为风景画的对象呢？肯定不是外表的相似性。在这个乡村有一万幢跟它一模一样的房子。不，是摄影师以符合光学规律的方式安置胶片，胶片被迫接受这幢房子的肖像。为了指示其对象——并使之成为它的对象——符号实际上必须做的事情，它必须做的一切事情只是攫住其解释者的眼睛并迫使那双眼睛转向这个对象所意指的东西；那是敲门所做的事情，也是一声警报或钟声，一声口哨，一声炮击等等所做的事情。那是纯粹的生理强迫，舍此无他。

那么同样，一个符号，为了履行其职责，实现其潜能，就必然受到其对象的强迫。显而易见这便是真假二分法的原因。因为它迫使二者发生争执，而强迫包含激烈的争执，犹如没有抵抗的强迫是完全不可能的一样，那是一个前提条件。因而存在双方，强迫者与抵抗者。好像有某些腐儒，他们从不曾领悟到认识一个实在对象的行动就在变更着其真理。他们是奇怪的人性标本，而既然我也是其中之一，看一看我是如何思维的或许颇为有趣……

符号是什么？……我们都有我们所谓符号是什么的轮廓模糊的观念。我们希望由一个明确定义的概念取代这一观念，这一概念可能排除通常称为符号的一些东西并将几乎肯定地包括通常不称为符号的一些东西……而今通常理解的符号是一种相互交流的工具……读者或许将注意到"交流媒介"这个短语比名词"符号"意义更宽，比如包括祈使语气的句子，这种祈使句具有"信号"而非"符号"的特征。

……两个分离的心灵并非符号操作的先决条件。因此论证的前提便是结论的真理的符号；然而对于论证至关重要的东西是，如其本身思维着结论的同一心灵应该同样思维前提。事实上，交流中的两个心灵，迄此是"合一的"，就是说，在二者交流的那一部分严格说就是一个心灵。理解了这一点，对【是否每一符号都联系于两个心灵】这个问题的回答将继续到认识每一符号，——或者，无论如何，几乎每一个符号，——都是对于属于一般心灵的某物，我们可以称为"准心灵"的决定。

……似乎最好将符号视为准心灵的一种规定；因为如果我们将它视为外在对象，并视为将它自身引向人的心灵，那个心灵必须首先将它理解为自在对象，然后才就其所示意义思维之；而如果符号将自身指引向任一准心灵，相似的情况也必然发生。必须由构成对于那个准心灵的规定开始，而视这个规定为符号将不会失去任何东西。

然后，同样，正是一种规定实在地作用于作为一种规定的东西，尽管本真的行动属于一物或另一物的作用。这个问题使我们困惑不

解，而一个相似现象的例子将很好地服务于此……

令一群准心灵由许多瓶子里的液体构成，这些瓶子由注满液体的试管紧密联系。这种液体是复杂的，并有点不稳定的混合的化学合成物。它同时具有如此强的内聚力以及由此而来的表面张力以致每瓶溶液具有自我规定的形式。

偶尔可能产生一种或另一种分解作用，开始在一个瓶子的一点产生一种特别形式的分子，而这种作用可能通过试管扩散到另一个瓶子。这种新分子将是第一个瓶子的溶液的一种规定，如此这种溶液将由于连续性作用于第二个瓶子的溶液。由分解作用产生的新分子然后可能化学作用于原始溶液或作用于由另外某种分解作用产生的某种分子，而这样我们就将有这种溶液的一种规定，这种规定能动地作用于作为一种规定的东西，包括同一主体的另一规定。

然而确实到了通过规定我们指派给规定（determination）这个词[3]的严格意义，并确定其在心灵附近的术语学中的位置，以确保我们不落入陷阱的时候了。去年十月《一元论者》上（第15卷，第187—490页）曾就此写了几页［"实效主义结论"］；但是那些评论需要补充。一般意义上所说的规定根本未曾定义；而尝试就其特点定义一个主词的规定也仅仅涵括（或看起来仅仅将涵括）明确表达的命题的规定。一个附带的评论（第488页）大意是说，那些意义将会确定的词"留不出解释的余地"就更为满意，既然语境使之明白可见，即不论对于解释者还是言说者，都必然没有这种余地。语词之明确性将不给言说者留下解释其意思的余地。这个定义具有可适用于一个命令、一个目的、一个中世纪的实体形式的优点；简言之，适用于能具有非决定性的任何东西。[4]即使一个将来事件也只能就其作为一个后承而言才是确定的。而后承概念是一个逻辑概念。它从一个论证的结论的概念引申而来。而一个论证是其结论之真理的符号；其结论是符号的理性解释。根据康德学说的精神，形而上学概念是逻辑概念之多少有点不同于其逻辑运用的运用。然而这一差别，实际上，并不像康德所表述

的那么大，而他之所以不得不将这一差别表述得这么大，是因为他几乎在每一种情形下都错误地将逻辑与形而上学对应起来。

这个定义的另一优点是使我们避免犯如下思维错误，即一个符号之所以是不确定的，只是因为有许多东西它没有提到；比如，说"C·S·皮尔士写了这篇论文"，这么说之所以不确定，是因为它既没有说所用墨水为何种颜色，谁制的墨水，当其儿子出生时墨水制造者的父亲贵庚几何，也没有说父亲出生时星球的方位何在。通过使定义依赖于解释，所有那类事情都可略去。

与此同时，颇为明显的是，这个定义，如其所示，并非足够明白可解，而且进一步说，在我们研究的目前阶段也不可能使其完全令人满意。为什么提到解释？要令人信服地回答这个问题将是要么证实要么拒绝实效主义学说。然而还是可以作出一些解释的。每一符号都有一个单独的对象，尽管这个单独的对象可能是一个单独的集合或者一个单独的对象连续统。任何一般描述都不可能确认一个对象。但是符号解释者的常识将使他确信那个对象必然是一有限的对象集合中的一个。比如，设想两个英国人在欧洲大陆的一列客车上相遇。存在任何可估计到的概率，一个人对另一个人所说的主词总数或许不超过一百万；而在意识的浅表之下每一个或许有那个百万的一半，以致每一单元都准备暗示自身。假如一个人一提到查理二世，另一个人无需考虑查理二世的意思可能为何。毫无疑问是英国的查理二世。在不同时代英国的查理二世是完全不同的人；可能要说没有进一步的专门化，主词就未被确认。然而这两个英国人交谈中不会故意吹毛求疵；而构成符号之非确定性的解释的自由必然被理解为可能影响达致目的的自由。因为其意义对于所有可能的目的都等值的两个符号就是绝对的等值的。诚然，这是极端的实效主义；因为目的就是对行为的影响。

对于主词所说的东西对于谓词同样真实。设想那一对英国人的闲谈转到查理二世头发的颜色。由不同视网膜所看到的颜色十分不同，这点是已知的。比起实证的所知，颜色感觉远更多变是完全可能的。

不大可能的是这两个旅游者要么对于观察颜色训练有素要么是命名科学的专家。然而如果一个说查理二世有黑赭色头发，另一个将就其所有可能的意向非常确切地理解之，那么这就是一个确定的表述。

十月份的评论在两类非决定性，即不确定性（indefiniteness）与一般性（generality）之间做了适当的区分，前者在于符号未充分地表达自身，因而不容许不容置疑的确切解释，后者则将权力移交给解释者，随他意愿完成这种规定。当人们开始沉思它的时候，符号将让解释者赋予其部分意义，这似乎是件奇怪之事；然而对这种现象的解释在于如下事实，即整个宇宙，——不单单是现实存在的宇宙，而且所有更广阔的宇宙，包括现实存在的宇宙，即我们习惯上称为"真理"的宇宙作为一部分——所有宇宙都充满了符号，假如不是专门由符号构成的话。让我们注意随口提到的这一点与实效主义问题的关联。

十月份的评论，为了简略起见，没有提到不确定性与一般性，二者根本上说都可能影响它们所属符号的逻辑外延与内涵。现在注意这点就变得适切了。当我们说一个符号的内涵，或意指时，我们诉诸化体抽象（hypostatic abstraction），借此过程我们将思想视为一物，使一个解释元符号成为符号的对象。[5]莫里哀去世那一周，这种化体抽象一度成为笑料，[6]哲学作家的内涵可由其取笑自愿克制的基础这一倾向很方便地听出，而自愿克制是人类的主要特征。因为谨慎的思想家将不会鲁莽地嘲笑明显基于观察——即，基于对符号的观察——的一类思维。无论如何，每当我们说到一个谓词时，我们就正在将一个思想表象为一事物，为一实体，既然实体与主体的概念是同一的，其伴随物仅仅在两种情形下不同。在目前的关系中评论此点很有必要，因为，假若不是由于化体抽象，就不可能有谓词的一般性，既然将使其解释者作为代理，随他的意决定其意指的符号将不意指任何东西，除非一无所指。然而化体抽象（可称为化体论的产物），以一群愚钝而又懒散的现代逻辑学家未能充分，更不必说彻底研究的方式，使一般谓词的类成为可能，以及那些类的类，以及如此等等。噢，它

使人发疯地想到多么无知，——而且在许多方面，无疑，比无知更糟，——他们留给我们罪恶的疏忽。只能认为，数不清的无用饭桶曾经写下逻辑书籍，这些逻辑书籍没有为这门科学添加一句新的真理，以此激励他们自己回馈古希腊和中世纪博士的赠赐！

---

[1]皮尔士手稿中有多篇题为《实效主义基础》，这篇是《实效主义在规范科学中的基础》。——译者

[2]Century Dictionary and Cyclopedia，规模最大的美国英语词典之一。第一版（1889—1891）共6卷；1894年又出版一卷续篇——《名称百科词典》，其中包括人名、地名、著名的艺术作品和文学作品名称。全部编纂工作由耶鲁大学语言学教授W·D·惠特尼（1827—1894）主持。由后文可知，皮尔士负责其中的哲学部分的编纂。1897年出版地图集。1911年版为12卷。该书对于词源学家，词典编纂家和历史学家确为最有价值的工具书之一。——译者

[3]注意这个词的另一意义即决定。——译者

[4]每一非决定之物都具有符号本性，这点可由想象和分析无理可循的描述的实例由归纳证明。这样，将由无原因的纯粹偶然而发生之事件的非决定性，自然发生，如罗马神话学上所说，法语中的本能的（好像出乎自己动机所作的事情肯定是非理性的），不属于事件，——比如说，爆炸，——本身论，或者像爆炸之事。二者无一是由于任何实在的关系；它是由于理性的关系。而今由于理性关系为真的东西属于表象，那就是说，属于符号。一个相似的考虑也适用于肯塔基自由之战之不可分辨的枪弹与爆炸。【译者注：肯塔基自由之战是1890年7月19日夜发生于肯塔基州诺克斯县（Knox County）的一场流血斗殴事件，见《纽约时报》1890年7月20日第2版上的报道。】

[5]化体抽象，一种区别于“辨析”抽象（precisive abstraction，即产生于集中注意某一因素而忽略其他因素在心理上分离出一项）的抽象法，简单说就是将一种性质化为实体。见Don Roberts，The Existential Graphs of Charles Peirce，1973，Mouton，pp.64-67。——译者

[6]莫里哀死于1673年2月17日，刚主演过《无病呻吟》后数小时。剧中（第三幕）有一位即将开业的年轻医生，对“鸦片为什么能让人睡觉”这个问题的回答是“鸦片中有一种睡眠力。其本性就是让感官睡眠”。这一回答一时成为笑料。皮尔士对此有评论（见《选集》5.534）。——译者

21.上帝实在性的一个被疏忽的论证

宗教观上讲，皮尔士终生都大体上属于泛神论那类的信徒，如由以下论文所表明的那样，文中他论证道，种种事物的内在关联性即是上帝实在性的证据。文中所谓三个“宇宙”，皮尔士指的是其第一性、第二性和第三性这三个范畴。通过“冥思”（Musing）自发的思维或“纯粹游戏”（Pure Play）于其内在关联性，我们即可逐渐相信第三性，或精神性的实在。没有第一（比如说，大脑细胞）和第二（比如说，大脑细胞间物理的，或二元的关系）就不可能有第三这一事实，并不足以证明没有第三。毋宁说，符号（比如说，语词）影响第一和第二的能力指示着第三性，或精神的实在性。上帝是终极符号，最后的第三或一般理念，关系到每一现象，不管其为第一、第二，还是第三。即使非“现实”，上帝仍然“实在”。

之所以有资格占据压卷之作这一特殊位置，是因为这篇论文具有反观纵览皮尔士的一些早期作品的优点。复杂难懂的术语，他赋予某些词项外延上的大幅度变换，曾经引起了对其哲学——其哲学的演化伴随着其生命历程——不一致性的指责。他承认在几个问题上观点的改变，而无疑未能认识到许多其他观点的变化。然而皮尔士晚期的“实效主义”哲学根本上看乃是与其早期观点一致的演进，这一点可以通过比较这篇论文中他在“实在”与“现实”之间所作的区分与1871年弗雷泽版贝克莱《著作集》书评以及在“如何澄清观念”（1878年）——本书第七篇和第十篇选文——中有关实在的论述而得到确定。

作为掩卷文选，这篇论文的最后一个优点在于，它提醒我们在一个单卷本选集中不可能充分强调的东西——皮尔士的符号学是这么一个逻辑命题：推理——无论演绎、归纳，还是假说（“倒引”【Retroductive】）——的有效性能够建立于完全客观性的基础之上，而无需参照任何据说非表象的或直接来自心灵的自我认识。

资料来源：《希伯特杂志》第7期（1908年10月）：第90—112页。

I

“上帝”（“God”）一词，这样“大头开始的”（如我们美国人的说法），是这种（the）可定义的专名，意指必然存在者（Ens necessarium）；我所信仰的全部三个经验宇宙（Universes of Experience）的实在创造者。

本文里，一些词用到时要大写，不是作为专门术语，而是作为得到定义的词项。这样，“观念”就是一种现实的统一的思想或幻想的实体；而更近乎柏拉图之ἰδέα那一观念的“Idea”，则指其存在纯粹在于其能够获得充分表象的任何东西，不管某人有无能力表象之。

“实在”是一个发明于13世纪的词，用以表示具有足以识别其主体的种种属性，即特点，而无论这些属性为任何单个的人或者成群的人以任何方式归属于其主体与否，总具有这些属性。这样，一个梦的实体就并非实在，因为梦之所以是其所是，只是因为一个做梦者如此梦见它；但是梦这一事实却是实在的，假如这一事实被梦见的话；因为设若如此，其日子，做梦者的名字，等等，就构成一组足以将它与所有其他事件区别开来的环境；而这些环境属于它，就是说，假如述说它的话，就将是真的，无论A，B或者C现实地确定这些环境与否。“现实”是那种过去、现在或未来遇见的东西。

“经验”是一种蛮横地产生出来的意识效力，促成一种习惯，一种虽须自我抑制，然而深思熟虑之后却又十分令人满意，因而不论施以多大的内部压力都无法解构的习惯。我所用的“自我抑制”一词意思是“受思维者自我抑制”，而并非除了因其本身自发的，亦即自主的自我发展之外，就“不受控制”，如J·M·鲍德温教授使用这个词语时所取的意思。一个小孩将食指伸进一团火焰，由此获得一种习惯，使其所有手指远离所有火焰，这个小孩由此经受的感觉可举以为例，证明这一点。无法抗拒的冲动是“蛮横的”，其直接的功效绝对不在于符合规则或理性。

对于这三个经验宇宙，我们大家都颇为熟悉，第一宇宙囊括一切纯粹理念，诗人、纯数学家以及其他一些人的心灵可能在其心灵的某

个角落为其空幻虚无提供居所与名字。其空幻虚无性本身，即其存在纯粹在于能得到思维，而不在于任何人现实地思维之这一事实，成全了其实在性。第二宇宙是事物与事实的蛮横现实性的宇宙。我确信其存在在于反作用于蛮横的力，尽管直至其得到公正而密切的考察为止，总有不可忽视的异议。第三宇宙包括其存在于能动的力量在不同对象间，尤其是在不同宇宙的对象间建立联系的一切事物。一切本质上作为符号——不只是符号的躯体，那本质上并非如此，而且是，不妨说，符号的灵魂，符号的灵魂之所以有其存在就是因为有能力作为其对象与一个心灵之间的中介——就是如此。生动活泼的意识也是如此，一株植物的生命、生长的力量，亦然。运作的机构——一家日报、一笔巨资、一种社会"运动"，亦然。

"论证"是合理地趋于产生一种明确信念的任何思维过程。"立论"则是基于明确表达的前提进行的论证。

假如上帝实在存在，而且是仁慈的，那么，鉴于这样一种普遍承认的真理，即宗教，如若得到证明的话，将是胜过所有其他事物的一种善，因此，我们很自然地期待，应该有某种对于其实在性的论证，这种论证应该对热切地探寻这一问题之真理的一切心灵，无论高低贵贱，都显而易见；而且，这一论证所呈现的结论，不应该是一个形而上的神学命题，而应该有这样一种形式，即不仅直接可用以指导生活，而且充满对人类最高级成长的营养。我将称为疏证——the Neglected Argument（被疏忽的论证）者——在我看来，似乎最好地满足了这一条件，而假如那些因自省业已收获了信仰上帝之硕果的信众也必为那笔财富而承谢这一疏证之光芒，我也不会惊诧莫名。其劝服力丝毫不亚于其非凡性；而任何人其实也并非不熟知之。然而，所有神学家们（限于我狭隘的阅读范围），虽然以其可称可贺的刻苦勤勉，搜集到一切或可找到或须炮制的一切健全的理由以证明神学的这一首要命题，却几乎无人提到这个论证，而且即使提到也过于简略。

或许他们也分享了种种流行的逻辑观：根本不承认有什么异于立论的其他论证。

有某种颇为惬意的心灵活动，以其尚无独特的名称，我就可以推断这种活动并不像它值得的那样得到普遍实践；适度地消遣于——比如说占用一个人醒来时间的大约5%～6%，也许散步之余——这种心理活动，会令人神清气爽，远超所值。由于除了抛开一切严肃目的这一目的之外，这一活动漫无目的，因此有时我曾经有心称之为幻想曲，附以某些限定；但是对于这样一种正好与空虚梦幻相对立的心境，这样一个称呼之不当无疑犹如文不对题。事实上，它是纯粹游戏。如今，众所周知，游戏是对一个人的能力的生动操练。纯粹游戏没有规则，除了这个根本的自由法。风随着意思吹。[1]除了娱乐，它没有目的。我所指的这种特殊的活动——浅尝三宇宙之甘露——既可以采取审美直观的形式，也可以采取神游的建造空中楼阁（无论到西班牙还是到人们自己的道德修养那里）的形式，还可以采取考察某一个宇宙里的某种奇迹，或者考察其中两个宇宙之间的某种联系，思辨其原因这样的形式。正是这最后一种形式——我将总称之为"玄思"（Musement）——是我要特别推荐的，因为这样就将适时地绽放疏证之花。一个静坐的人，目的在于深入信仰宗教真理，显而易见就不是在以科学的专心致志从事研究工作，而且必然总要不公平地、发自身心地怀疑推理。这样他便绝对无法达到甚至像物理学家之信仰各种电子那样的整体性，尽管声称这只是暂时的。但是请允许宗教冥思无违任何连续性、自然而然地从纯粹游戏中生长出来，这样玄思者才能保持适于玄思的诚心诚意。

假如一个人，已打定主意尝试玄思，以此作为一种有益的消遣，前来请问我的劝勉，那么，我将回答如次：虽然说拂晓与薄暮时分最引人玄思；但是我觉得，对于这一活动来说，昼夜之钟无时不有其独具的优点。它始于完全消极地接饮三个宇宙其中一个的某处角落的印象。但印象立即转入悉心观察，观察入于思玄，思玄入于自我与自我

之间交流的生动活泼的授受。假如容许我们的观察与反思太过专业化的话，游戏就会转变为科学研究了；而那种研究是不可能在闲暇的一时半会儿从事的。

我要补充一句：遵守游戏的唯一律令，自由法。我能够证实，起码说，半个世纪以来，哪里都从不曾缺乏祭祀大师这一族类，四处兜售禁止一条或另一条探究之路的天机；需要一个拉伯雷再世，抖搂出掩藏于其绝对无误神态里的一切秘事。奥古斯特·孔德，虽然显然曾创造过某种不容置疑的天才思想，但长期以来却一直是这帮人物的首领。其每一特殊准则的时尚必然是昙花一现。因为总是拾人牙慧能获得什么声誉呢？过时的时尚之滑稽一如老生常谈神气。我还记得有一个时期，其时一个风靡全球的告示称：任一门科学都不得借用另一门科学的方法；地质学家禁用显微镜，天文学家禁用分光仪。光学严禁插足电流，逻辑不能干预代数。但是20年后，如果你想要被视为大师的话，你就必须拉长脸宣告"寻求起源可不是科学的事"。这条准则之所以成为杰作，乃是因为性情怯懦的人，由于担心被笑为土气，便都不敢再探究"起源"为何了，尽管这位神秘的忏悔者在内心深处被迫充满恐惧地坦诚，人能探究什么异乎现象（在这个模糊词语的某种意义上）之"起源"的东西，他对此一无所知。人类理性能理解某些原因是不可否认的，而一旦我们被迫要辨明经验中的一个既定因素的话，那么，在我们以种种限定使我们的确认复杂化之前，合理的做法是等待实证证据。否则，为何要冒险超出直接的观察？这个原理的例证充满物理科学。因此，既然人能够理解某些现象的规律与原因这一点是肯定无疑的，由此就可合理地认为，对于任一给定的难题，只要投入足够的时间与精力，都将为人类正确地解决。而且，一些初看起来好像完全无解的问题，正是在同样的环境中，如爱伦·坡在其《摩格街谋杀案》中所描述的那样，得到轻松满意的解决办法。这个例子特别适合拿来劝人一试玄思游戏。

四十到五十分钟精力充沛而毫不懈怠的分析思想投入其中之一，[2]通常便足以从中引出所要引出的一切，其一般的解决办法。在玄思中，任一种推理我都不希望劝阻；而且假如有人只限于像逻辑分析这样一种只有中等繁殖力的方法的话，我会感到不胜遗憾的。不过，游戏者应该牢记在心，思想武库中的这种较高级武器并非玩具而是利器。在任一种纯粹游戏里，这些武器都可以通过单独演练的方式来使用；而逻辑分析在玄思中也可能发挥其充分的效能。因此，如果继续曾经请问过我的劝诫的话，那么，我要说："坐上你玄思的轻舟，荡入思想的湖泊，唯留天堂的气息鼓足你的风帆。张开你的双眸，警觉你身边或心灵深处的东西，并开始自我对话；因为这些都是沉思。"然而，这不仅是单纯用言辞的对话，而且是，像讲课那样，要用图标与实验给予例证。

不同的人有如此惊人的不同思维方式，因此要让我说玄思不可采取何种程序远非我力所能及；但是天赋具有自主控制力的大脑，如人类大脑经由进化也可具有这种能力一样，是如此自然而又合理地感兴趣于其自身的机能，因此一些心理学及准心理学的问题无疑将要触及；比如，后一类问题里有这样一个问题：达尔文主义者，曾经以着实令人惊奇的创造力杜撰了，而且还曾以甚至令人震惊的自信承认为已经得到证明了，一种对花卉的多样而优雅的美的解释，另一种对蝴蝶的美的解释，如此等等；但是为什么整个自然——树木的形态、落日的构图——到处都充满这种美，而且还不止自然界，另外两个宇宙亦然？在更为纯粹的心理学问题之中，苦与乐的本性问题很可能将引起注意。苦与乐是纯属感觉的属性呢，还是身体运动的本能，将我们吸引到某些感觉而排斥其他感觉？苦与乐是有同样的构造呢，还是两者在这样一个方面形成对照，快乐基于一种由于类比联想的形成或强化而产生，而痛苦则基于这样一种习惯或概念的削弱或瓦解而产生？

心理学上的思辨将自然地导向对本义上的形而上学问题的玄思，对于具有严格思维性向的心灵来说，玄思这些问题乃是有益的操练。

正是在这里，我们发现了一些初看起来似乎无法为理性所把握的问题，却易于屈服于逻辑分析。但是，形而上学问题终将现出其自身为逻辑分析不足以解决的真容。几个最典型最难解的问题受这样一种欲望驱动，即想要综合理解遍及整个宇宙的、虽未明确表达出来但部分业已经验到的现象的集合体。我愿建议玄思者不要因为太过心急而对这些问题不予分析，除非在分析过程中失去了某种重要的成分；而是要从每一个视角深思之起步，直至感觉从现象下面读出某种真理为止。

在这一点上，一个疲惫的心灵会要求对这样解释的真理作出检验；而这类检验的第一步必然是对这种理论的逻辑分析。但是严格的检验对于一时片刻的玄思会是一项略显过于严肃的任务，而即使根据因为没有时间检验这样的建议，假如推迟一下再检验的话，也会有丰厚的报酬；尤其是因为其中几个将吸引理性，万般皆备，只欠确定。

比方说，让玄思者，就其深度与广度，很好地欣赏了一番每个宇宙无以言表的种种现象之后，转向每一个宇宙里都具有的种种属于连贯的同质性现象；而何样的奇观将展露自身呢！作为这类现象的一个纯粹暗示，我可以指出，空间的每一微小部分，无论多么遥远，都为恰如其他每一部分——无一例外——的相邻部分所限制并及无际。自然的物质在每一个星球上都属于同一基本种类，而且（除了环境的变化）更加奇妙的事情是，大约同一比例的各种化学元素遍及整个可见宇宙。尽管只是已知的碳水化合物的纯粹目录就能编成一部庞大的著作，而且，假如真理得到认识，氨基酸本身的数目更大，然而总数不大可能超过大约600种元素，其中500种如此迅速地疾驰过空间以致无法为地球的引力拉住，日冕（coronium）是其中运动最慢的。尽管这么微小的数目预示了相对简单的结构。然而数学家无不承认，即使试图理解氢原子的结构，目前也毫无希望，须知，氢原子是可被地球吸住的最简单元素。

由对每一宇宙同质性的思辨，玄思者自然将过渡到对两个不同宇宙，甚至所有三个宇宙之间的同质性与连贯性的考察。这一切同质性与关联性之中，我们特别发现了一类事件，即生长事件，其自身就在于微小部分的同质性。在移动进入位移的生长中，以及力进入移动的生长中，这一点显而易见。在生长这一点上，我们同样发现三个宇宙协调一致；而生长的一个普遍特征就是较早阶段乃是较后阶段的预备。这是某种反思进程的一个样本，这一反思进程终将提出上帝实在性这一假说。这倒不是说，这种现象不可以，在某种意义上，用可想象的极微量较高级元素的偶然作用来解释；因为假如上帝一词指的是必然存在者的话，那么这个假说本身就要求这种解释应该为真。但关键在于，这种解释仍然要保留跟先前一模一样的心理解释。如果有人能告诉我，基于足够的权威性，一切脑力活动都依赖于严格服从某种物理规律的神经突的运动，因而，一切思维的表达，不管外在的还是内在的，都接受一种物理解释，那样的话，我马上相信你。但是假如你仍要说什么，这就驳倒了我与我周围的人都由理性支配，因而都是思维存在物这一理论的话，那么，我必须坦承，我认为你智商不高。但是无论可能如何解释，在玄思的纯粹游戏中，上帝实在这一观念肯定会或迟或早地显现为一种诱人的想象，玄思者可以各种方式发挥这种想象。越是沉思默想之，就越会发现它在心灵的每一角落回响，因为它的美丽，因为它提供了一种生活的理想，因为它完全满意地解释了他的整个三重环境。

II

上帝这个假说是一个奇特的假说，因为它假设着一个无限地无法综合的对象，尽管每一个假说，正因为是假说，都假设了其对象根据这个假说是真实地得到设想的。这就只留给假说唯一一条理解自我之路；即，理解为虽然模糊，然而就其肯定，就其连续不断地趋向于越

来越明确地自身界定而没有极限而言，又是真实的。这个假说，因为由此便使自身不可避免地服从于生长规律，因此就以其模糊性好像将上帝表象为如此，尽管于其初始阶段这一点在这个假说里是直接相互矛盾的。但是这样明显地将生长归于上帝，由于这一点不可从这个假说根除，因此，根据这个假说，就不可能绝对为假。其宇宙的含义将在假说中保留下来，而其上帝的含义虽然部分地会被推翻，然而与全盘否定必然为假相比，这样仍然可认为并不虚假。这样这个假说将导致我们认为每一宇宙的特征都是有目的的；而且这一点将与这个假说共存亡。然而目的本质上涉及生长，因而无法归诸上帝。然而进一步看，按照这个假说，与其将上帝表象为毫无目的，这么说虚假的程度还是要小一点。

我由自己的个人经验确信，每一个人，如果能够如此控制一下注意力，从而进行一点确切思维的话，一旦要检验芝诺的阿基里斯与乌龟之辩，就将会逐渐地像我这样认为，这一论辩无非是一个可鄙的陷阱，我认为我既不会当真也不应当少点确信，从就我所知的玄思对自己及其他人的效果来看，任何根据上帝实在性这一假说来考察三个宇宙，而且以科学的专心致志紧紧遵循这一反思线索的正常人，都将由于这个观念的美、由于其威严的实践性而发自身心的激动不已，甚至达至这样的高度，热烈地爱戴且敬畏其严格假设的上帝，达至这样的欲望，首先要塑造整个生活行为以及一切行为的动机，以与这个假说和谐一致。如今，深思熟虑地、彻头彻尾地打算塑造我们的行为以符合于一个命题，这不多不少就是所谓信仰这一命题的心灵状态，无论要拖延多久才能有意识地将其归类于这一名目之下。

III

以上便是我对这个疏证的糟糕素描，极大地删减了，因为要使之限于指定给这篇论文的篇幅。下一步应该来讨论其逻辑性；但是一时

半会儿随兴而至所读到的东西或许难以使读者清楚明了我所做的这样一种检验之要点的充分证明。我只能希望将这篇论文的剩余部分做成一种目录，由此某些人或许可能猜出我要说的内容；或者，希望列出一系列合理可信的观点，读者必须通过这些观点自己建构出推理的连续进程。在我本人心中，这一证明是精心设计的，而且我现在正殚精竭虑使之接受公开审查。目前的摘要分为三个不等的部分。第一部分将给出每一种有序进行、完整无缺的探究的不同步骤的标题，而至于是否有可能偏离规范，则未予注意。我必须提及某些与疏证完全无关的步骤，以表明这些步骤并未给真理增添分毫，真理一如疏证产生之那样，是确定无疑地要产生出来的。第二部分将非常简要地陈述，虽然没有论证（因为没有篇幅），但恰恰在这里潜藏着推理的逻辑有效性，而探究的每一主要阶段正是以这种逻辑有效性为标志的。第三部分将指明疏证在探究上帝实在性的整个过程中的地位，而且要表明它多么适合于占据这一位置，以及假设探究限定于此的话，其逻辑价值何在；最后我还要补充几句以显示这一证明可以如何得到增补。

每一种探究均源于观察，三个宇宙之一或另一个里边，某种令人惊异的现象，某种或者另一种预期失落，或者使某种期待审查（inquisiturus）的习惯中断的经验；而每个貌似违反这一规则的反例都只不过确证了这一规则。虽然惊奇之物于不同情形之下会显出种种明显的差异，但是这幅探究的素描将完全不顾此类细节，这尤其是因为逻辑教科书里对此已有详论。这项探究起步于深思这些现象的一切侧面，目的在于找到惊异由以将得到解决的某种观点。收尾时一个猜想闪现出来，这一猜想提供了一种可能的解释，我所谓解释，意指这样一个三段论，将令人惊奇的事实展示为其产生环境与这一可信猜想之真——作为大、小前提——的必然后承。[3]据此解释，探究者开始以赞与态度看待其猜想或假说。我如此表述这一过程，探究者暂时地持之为“合理可信（Plausible）”；这种承认涵盖种种不同的情形——而且理应如此——从以纯粹疑问语气将其表述为一个值得注意与回答

的问题，经过对合理可信性（Plausibility）的一切评鉴，直至不可控制地倾向于相信。从注意到奇异现象到承认这个假说之间的整个一系列心理活动，其间通常温驯的知性似乎非但不服管教，反而对我们颐指气使——寻找相关环境并牢牢把握之，有时无需我们认知，明察细审之，黑夜中的分娩，令人惊诧的猜想的闪现，评述其稳妥适用于反常现象，犹如钥匙在锁孔中插进抽出，以及对其合理可信性的终审，我算作形成了探究的第一阶段。其标志性推理公式我称为倒引，即，从后件到前件的推理。某一方面看来，这一称呼好像不太合适；因为在无数事例中，猜想达到合理可信性——而且实际上最值得信任——的极致，探究者要么确实无法明确表达所要解释的奇迹究竟为何；要么只有根据这个假说才能表达之。简言之，这是一种论证而非立论。倒引并不提供担保。假说必须接受检验。

这一检验过程，要想成为逻辑上有效的，就必须诚实地开始，不是像倒引那样，始于对现象的明察细审，而是始于对这个假说的审查，并且搜集将由此假说之真推出的所有种类的经验条件结论。这构成探究的第二阶段。其标志性的推理形式，两个世纪以来，我们的语言已十分贴切地为其取了演绎这一名称。

演绎有两个部分。其第一步必然是以逻辑分析解析（Explicate）假说，那就是说，使之尽可能完全明确。这个过程，跟倒引一样，是非立论的论证。而与倒引所不同的是，它不可能由于经验的缺乏而出错，而是只要正确地进行，就必然达到真的结论。解析之后是演证，或称演绎的立论。最好是从欧几里得的《原本》第一卷学习演绎的程序，《原本》是一部杰作，真知灼见远超亚里士多德的《分析篇》；而其中的不少谬误使之对于细心的研究者格外富有教益。其程序一定需要某种属于图标的东西；那就是说，“图像”，或者说因为与其相似而表象其对象的符号。通常也需要“标指”，或者说因为实际上与其关联而表象其对象的符号。但是它主要由“记号”，或者说本质上因为其将得到如此解释而表象其对象的符号组成。可能时，演证应是引理性

的（Corollarial）。一个引理性演证的精确定义需要一个冗长的解释；但是称这类演证将自身限定于考察或者已经引入或者已经包含于其结论的解析中的因素就足够了：然而定理性演证则需求助于一种更为复杂的思想过程。

演绎的目标，即收集这个假说的后件这一目标，既然已经充分实现，因此探究就进入到了其第三阶段，即确定这些后件多么远地一致于经验，因而判断这个假说是可感地正确呢，还是需要做某种非本质的修正，抑或必须完全被拒绝。其标志性的推理方法是归纳。这一阶段分三部分。它必须始于分类，这是一种归纳性的非立论的论证，由此一般观念被归属于经验对象；或者毋宁说由此经验对象被附属于一般观念。随之而来的是检验性立论，试验（Probations）；而整个探究将以第三阶段的判决部分结束，这就是用归纳推理，单个地鉴别不同的试验及其组合，然后对这些根本的鉴别自身做自身鉴别，而后过渡到对总体结果的最终判断。

试验，或直接的归纳性立论，分为两类。第一类是那种曾为培根糟糕地描述为"inductio illa quœprocedit per enumerationem simplicem（通过简单枚举进行的归纳）"。因此他只是起码地理解了。事例的枚举对于这种论证并非事关紧要，比如，没有如神仙这样的存在物，或者没有诸如神迹这样的事。关键在于没有广为接受的例子这么一回事。我称这种归纳为粗糙归纳。这是唯一一种以逻辑上的全称命题为结论的归纳。这是最弱的论证，因为易于顷刻即被推翻，如19世纪末期发生于科学界的这种意见即没有石头从天空落下来那样。另一种是逐步归纳，这种归纳是用每一个新发现的例证对假说中真实性的比例作出新的评估；而给定任一度误差，某时将会有一评估（或总会有，如果试验坚持下去的话），这一评估将成为绝对最终的评估，染满大量的谬误。逐步归纳要么是定性的，要么是定量的，而后者要么取决于度量，要么取决于统计，要么取决于计数。

IV

有关演绎、归纳与倒引所具有的逻辑有效性的本性问题，由于这个问题仍然是一个争论的竞技场，我这里将限于陈述我准备用实证证据捍卫的意见。演绎的有效性已由康德正确地，虽然还不算十分清楚地，分析过了。这种推理仅讨论纯粹观念，这种观念原本归属于记号，而在引申意义上也属于我们自己创造的其它符号；而人类有能力解析其本身意义这一事实就使演绎有效。归纳是一种可能使我们犯错的推理；但是如果坚持不懈地遵循一种方法的话，就会具有归纳意义上的确定性（我们有这种确定性，一枚完整的硬币，屡次经常地掷出的话，常常会出现正面）将误差降低到低于任何预先指定的度数，这一点由人类感知到归纳确定性这种能力保证。凡此种种我请读者仔细观察；大量的相关细节此处必须略去。

最后出现逻辑批判这个根本问题，何种有效性可以归诸探究的第一阶段呢？请注意无论演绎还是归纳都无法为探究的最终结论贡献哪怕一丝一毫的实质内容。二者使不明确者明确；演绎解析；归纳评估：那就完了。虽然当人类尚在远古森林中漫游之际，自然环境就围上来了，然而其时他对错误这个根本观念丝毫不懂，他尝试与某个同伴交流，在科学的最终目标与诸如此类的人类环境观念之间张开着的鸿沟之上，我们正在建造一座归纳的悬臂桥，由科学的支柱和绳索维系起来。然而其前进的每一条板材，都首先独由倒引，那就是说，本能理性地自发猜测铺设；而无论演绎还是归纳都无法给这架桥梁提供哪怕一个单独的新概念。对于那些自我利益驱使的探究，这一点也同样真实、同样重要。

我们自然而然会给这个问题这样一个初步答案，我们之所以不得不接受这个猜测，正是基于我们的确接受了它这样一种估价；无论接受为一个简单疑问，还是接受为多少有点合理可信性，还是，偶尔，接受为一个不可抗拒的信念。但是，像它成为了一种有待提出的理性

存在物之类这样的诉求，即我们不得不听从于这种猜测，就其自身而言，非但远远不足以构成一个逻辑证明，反而恰恰等于招认了自己未曾训练如何控制思维。然而，这一答案更为切中肯綮之处在于，力主冲动的力量在于其作为本能的征兆。一切种类的动物在那些为其所特有的功能方面的活动，诸如常见鸟类之飞行与筑巢活动，表现得远远超乎其一般智力水平；而如果不是在艺术创造、公益事业，特别是理论认识活动中具体表现一般观念的话，人类的独特功能为何呢？要反驳其本人的意识有预测种种现象之原因的能力，这种做法对一个人来说其愚蠢就像一只习羽的雏鸟之所以拒不相信张开双翼离开巢穴，是因为这个可怜的小家伙曾拜读过巴比内[4]的著作，因而根据流体力学原理判断出浮空飞行是不可能的。是的；假如我们已知驱使我们喜欢一个而非另一个假说的冲动的确类似于鸟类与黄蜂的本能的话，那么就必须承认不让其在理性的界限内发挥作用就是愚蠢的；尤其因为必须有某种假说，否则的话，除了我们借助于同一手段已经获得的知识之外，就必须弃绝一切进一步的知识。但是，人类竟然有这样神奇的机能，这是事实吗？我回答，这是一个事实，既不是在第一次猜对这一意义上，也不在第二次或许也猜对了这一意义上；而是在精心准备的心灵一直都神奇地立即猜出每一个自然的秘密，乃是历史的真理这一意义上的事实。一切科学理论均由此获得。然而，难道这些科学理论不会是因侥幸，或者像达尔文主义者所主张的那样，由于某种机会的改变而得来吗？我的回答是，三、四种独立的计算方法表明，主张我们的科学如此产生乃是十分荒唐的。然而，假定可以如此“解释”之，一如我的任一有目的行为均由唯物决定论者假定为如此产生的那样。即便可以这么解释，那又怎么样呢？难道这种唯物主义解释，就算得到承认了，就表明理性完全与我的行为无关吗？甚至心物平行论者也要承认，一种解释同样需要先前所作出的其他解释；而这才是确定无疑的健全逻辑。在科学前进的行程中，存在一种原因、一种解释、一种逻辑，而这便不容置疑地向具有理性或意义关系之感知的人

类证明，人类的心灵必然本来就和谐于事物的真理，以便发现业已发现的知识。这是逻辑真理的根本基石。

现代科学大厦是仿照伽利略的模式建造起来的，伽利略的模式基于il lume naturale（自然之光）。这位真正通灵的先知曾说，两个假说之中，较简单的更受偏爱；但是从前我也是那些以不敏的自负想象自己比他更灵异的众人里边的一位，将这个准则的意思曲解为逻辑上较简单，即为所观察到的东西增加最少的假说，尽管有这么三点明显的异议：第一，这样的话，任何假说便都没有依据了；第二，同理，我们应该满足于简单地表达实际上已做出的特殊观察；第三，进一步为我们的眼界开示真理的每一个科学进步都绽放了一个出乎意料的复杂世界。直到长期的经验迫使我承认，随后的发现每一次都表明我理解错了，而那些像伽利略一样理解这个准则的人们，早已解开了这个秘密时，我才眼前一亮、豁然开悟：正是在唾手可得、自然而然这个意义上较简单的假说，那种本能提示的假说才必然更受偏爱；原因在于，除非人类有一种与自然界的倾向相符合的自然倾向，人就根本没有机会理解自然界。对这一根本而又实证的事实的许多次检验，既与我本人的研究有关也与其他人的研究有关的检验，确证了这个意见；而一旦我将这些检验付诸文字，其阵列会令每一个人都信服。噢不！我逐渐遗忘了那副裹着心智的普通士卒、不可为精确思维穿透的甲胄！他们可能得到这种观念，比如说，我的主张含有对联想规律之严格性的否定：这一观念完全等价于大多数正在流行的观念。我的意思并不是说逻辑简单性是一种绝对毫无价值的因素，而只是说，与另一种意义上的简单性相较，其价值十分次要。

然而，假如这个准则在伽利略的意义上是正确的话，那么据此即可推出，在某种程度上，人类有一种原生的或派生的预测能力，与黄蜂或鸟类的能力相似，然后，种种实例蜂拥而至以表明，某种不可混淆于率尔自信的、全然奇特的信服于一个假说，有一种非常值得欣赏的作为这个假说之真的符号的价值。我惭愧无法对某些生动有趣而几

近令人折服的事例予以说明。这个疏证在绝对最高的程度上激动着这种奇特的信念。

V

现在我们必须将这些原理应用于对疏证的评价。假如留给这篇文章的版面还够的话，我将如此布局谋篇，想象一下三种人可能会如何思之：第一类人所受教育不多，与此相应的是天性豁达，这种人虽然很熟悉这个疏证，但若论逻辑，则言必称希腊；第二类人，虽然满脑子流行的逻辑观念，但是得知这个疏证却惊诧莫名；第三类人，一个受过科学训练的人，受现代精神熏陶，除专业知识之外，又补充了严格的理论与实践方面的推理研究以及思维原理，因此一位心理学家将自己归入心理学家，而一位数学家将自己归入数学家。

继而，我应表明第一类人如何本将会知晓，任何事物自在地都没有任何价值——无论美学的、伦理的，还是科学的价值——而处于其所属的整个生产过程的位置上才有价值；知晓个人的灵魂，虽然充满喧哗与骚动，但除了占据其无穷小的位置、承认其近乎无用为其全部财富之外，不过是一个零。他将看到，尽管其心中的上帝并不会真正地（在某种意义上）使手段适应于目的，然而现象间确有各种关系，有限的理智不但务必，而且真的将这种种关系解释为这种适应，那却完全是真的；他将以内心最苦涩的悲哀为福音，并为了生长的规律与这一规律强加于他的——罪恶战斗，那就是说，人的义务就是战斗，此乃宇宙的一种圆满，为此祝福上帝。在这场战斗中，他仅仅竭力履行规定给他的义务，别无所求。尽管他奋不顾身的斗争将以其溃败的惨状告终，他将看到他深心挚爱的无辜者遭受痛苦，疯狂而绝望，命定为丑行玷污，并妨碍其智力发展，然而他仍然希望这样对于他们最好，而且告慰自己，无论如何上帝的神秘设计将通过他们的作用得到完善；甚至当平息了战斗的激情之后，也要以敬畏之情屈服于他的神

圣（His Holy）意志。他不会为此担忧，因为宇宙并不是为适应某个愚蠢的泼妇的方案建造的。

我必须请读者想象其语境。我仅仅补充一点，第三类人，考虑到自我控制的复杂过程，将会看到这个假说，尽管对于第一意向是不可抵抗的，然而仍然需要试验；尽管一个无限的存在者并不受任何一致性的束缚，然而人类，跟其他任一种动物一样，有天赋的足以理解生命行为的能力。这就使他，为了检验这个假说，立足于实效主义，实效主义意味着信仰常识与本能，尽管仅当常识与本能出于慎重的批判主义的坩埚熔炉时才是如此。[5]总而言之，他要说这个疏证是科学探究的第一阶段所产生的一个具有最高度合理可信性的假说，其终极检验必然在于其在人类的自我控制的生存行为之进化行程中的价值。[6]

既然我使用了实效主义一词而且有机会再次使用之，也许最好解释一下。大约40年前，对贝克莱、康德以及其他哲学家的研究，使我自信一切思维均要用符号来进行，自信沉思采取对话的形式，由此方可真正谈论概念的“意义”之后，得出结论，要获得对这种意义的充分掌握，就必须，首先，通过外延性地熟悉这一概念的各种实例，知道在一切伪装之下认出这个概念。但是，无论怎么说，这还并不意味着对这一概念有了任何真正的理解；因此就进一步要求，我们应该对这个概念做一番抽象的逻辑分析，直至分析出其最终因素，或者做出尽可能完全的逻辑分析。但是即使如此，我们或许依然缺乏对这一概念的任何生动理解；而实现我们对其本质意义的知识的唯一途径，就是发现并认出对这个概念（对于任何可想象的对象，而且在任何可想象的环境下）之真的信念将合理地发展出哪些一般的行为习惯；这就是说，哪些习惯最终会成为对这种真理的充分考察的结果。这里，必须在最广义上理解“行为”一词。比如，若一所与概念的谓词将使我们承认一种给定的关于这一谓词所肯定的那个主词的推理有效，而否则便无效的话，那么，承认我们推理过程中的这一效应就绝对是一种行为习惯。

1873年，在马萨诸塞州坎布里奇的形而上学俱乐部里，我常常将这个原理鼓吹为一种逻辑真理，表示为贝克莱所遵循但未曾详尽表述的方法，而谈论它时我则称之为“实用主义”。1877年12月和1878年1月我在《大众科学月刊》上正式表述了这一学说；而两篇论文还以法文转发于《哲学评论》第6和第7卷上。当然，这个学说并未引起特别的注意，因为，正如我在开篇句子里曾经评论的那样，很少有人关心逻辑。但是1897年，詹姆斯教授重塑了这个问题，并将其改造为一种哲学学说，其中一些部分我非常赞成，而其他更突出的部分我当时就认为，而且现在仍然认为，是违反健全逻辑的。[7]此后，帕比尼教授又发现这个学说无法定义，[8]一个好像的确使其卓尔不群于任一科学学科之所有学说的发现，一个令实用主义学派不胜惊喜的发现，约当此时，我逐渐得出了这一结论，我这个微不足道的准则应该用另一个名字来称呼了；因而，1905年4月，我将其更名为实效主义。[9]此前，除了应鲍德温教授请求，我在他主编的《心理学与哲学辞典》里写了一个实用主义定义外，在正式发表的文字里，我从未曾用任何名称尊称它。我并未在《世纪词典》里插入这个词，尽管我曾负责那部著作的哲学定义部分；因为我或许有一种过于夸张的对虚名（réclame）的厌恶。正是产生了这个假说并最终产生了这个信念，即这三个宇宙，或者起码说其中的两个，有一个独立于它们的创造者这一沉思三个宇宙的过程，才是贯穿这篇论文我所谓疏证者，因为我认为神学家们原本应该认识到这是一条可合理地产生信仰的思维线索。这是“卑微的”论证，这组论证的核心。在形而上学家的心中，这一论证会带一点形而上的色彩；但是依我看，那样与其说给它增了光添了彩，倒不如说减损了其力量。这恰如一个论证一样有效，假如不更加有效的话，它采取着庄稼汉心中所采取的形式。

神学家们之所以原本就不可能提出这个疏证，是因为这是一个多姿多彩、生动活泼的思想过程。但是他们原本应该可以描述之，还应该尽其所能捍卫之，无需进行原创的逻辑研究，期待他们做这种研究

有欠妥当。他们习惯于使用这一原理，即必须假定能使正常人信服的东西即是健全的推理；因而他们应该说，凡可能真实地推出来以表明这个疏证的东西，假如足够发展的话，都会使任何正常人信服。不幸的是，偏巧已确立的事实很少能用来表明确乎如此。我并不曾妄言，除了这个我们每个人都会做出的假设，即我的理智倾向是正常的之外，我之信仰其如此，还有任何其他根据。我务必坦承没有一个悲观主义者会与我一致。同时，我也并不承认悲观主义者全都神智健全，除了以正常标准被赋予的理智活力之外；而我持这样的想法有两点理由。首先，悲观主义与乐观主义的心灵之间的差异，对于每一种理智功能，而尤其是对于生存行为都有如此的支配性，因此根本无法承认二者都是正常的，而且人类的绝大多数都是自然的乐观主义者。如今，每一种族的大多数只不过稍稍偏离那个种族的常规。为了提出我的另一点理由，我务必识别出三种类型的悲观主义者。第一种类型常见于敏感而高贵的性格中，具有原创思维的伟大力量，由于某种生理疾患，他们的个人生活成为一部部可怕的苦难史。列奥帕蒂就是一个著名例子。[10]尽管可能遭到他们的强烈抗议，但我们不得不相信，假如这种人具有普通人的健康体质的话，生活就会向他们绽放跟我们其他人同样的色彩。与此同时，人们难得一遇这种类型的悲观主义者，因此不影响目前问题。第二种是厌世型，这种类型的悲观主义者顾名思义。这种著名的悲观主义者的行为，如犬儒学派的第欧根尼、叔本华、卡莱尔，以及与他们血脉相通的莎士比亚的雅典的泰门，足以使人认为他们心理有毛病。第三种是慈善型，这种人富于同情，易于激动，对他们认为愚蠢不公的生活怒不可遏。由于对一切都感兴趣，却无法承受任何严格的思维，他们是littérateurs（文学家们）的绝佳素材：有伏尔泰为证。这类人中间，任何人都难以企及莱布尼茨的才华。

囊括并维护着那另外两个论证的第三个论证，在于这些逻辑原理的展开，按照这些逻辑原理，卑微论证是进入三个宇宙之起源的科学

探究的第一阶段，但是这种探究并不单单产生只有暂时性的科学信念，而且还产生生动活泼的、具有实践性的信念，这种信念在破釜沉舟的决断中，以奔赴永恒的一切代价而得到逻辑上的证明。显示这一论证需要确立几个逻辑学家做梦都难以想到的逻辑原理，而尤其是对实效主义准则之正确性的严格证明。我当初为一家大众月刊所写的论文，因为除了假定直至一种实在的怀疑状态产生为止，真正的探究无法开始，而一旦获得信念即告结束之外，找不到更好的理由，于是假定"信念的确立"，或者换言之，满意状态，就是一切真理，或探究目的之所在。既然我为此提出的理由是如此脆弱，而这种推论又如此接近于实效主义的要旨，因此我必须承认，有人说那篇论文的论证是循环论证，或许不无道理。然而，那篇论文的第一部分却意在表明，如果说真理在于满意的话，这种满意却不可能是任何现实的满意，而必然是这样一种满意，即当探究推进到其最终和不可取消的结果时，终将感到的满意。我务必指出，这是一个跟席勒先生与今天的实用主义者大相径庭的立场。我坚信如果我这么说众人会相信，即只是想要避免由于我与实用主义的关系而被误解，而绝不是说我独具某种超群的对错误的免疫力，我有相当充分的理由知道我不具这种能力，才促使我表达我对其信条的个人情感。他们那种公开声明的不可定义的立场，假如那是说不可能具有逻辑特征的话，那么，在我看来却可用对严格逻辑的愤怒仇恨来标明其特征，而且甚至某种倾向于插入他们学说的任何确切思想也只能评定为全是欺人之谈。与此同时，在我看来似乎很清楚，他们之接近于承认实效主义原理，甚而抛弃困难的区分本身（尽管我不可能赞成之），业已有助于他们极其清楚地辨明一些基本真理，这些真理，其他哲学家只不过雾里看花，而其中的大多数压根儿一无所见。这些真理——当然全都古老，然而还有少数人承认——中间，我点出他们对宿命论的否定；拒不承认有别于内在或其他外在感觉的任何"意识"；他们承认，有实用主义意义上的实在的习惯（这种习惯实在地将会产生效果，在不可能碰巧得以现实化的环境

下，这就是实在的一般观念）；以及他们坚持根据其将会或者可能（不是现实地即将）以具体方式达到的东西解释化体抽象概念。但是，在我看来，在诸如一切无限性观念的非实在性与真理的无常性这类意念中，以及诸如能动意志（控制思想，怀疑以及权衡理性的意志）与不发挥意志的意志（信仰意志）这种种思想混淆中，他们竟让一种如此具有生命本能的哲学逐渐感染上死亡的种子，似乎是桩令人遗憾的事情。

---

[1]《新约·约翰福音》3：8："风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从那灵生的，就是这样。"——译者

[2]这里的one of them指代不明，应该为三个经验宇宙之一。——译者

[3]此即外展（abduction）或倒引（retroduction），即以结论和一个前提作为前件，推出另一前件的三段论。按照艾柯的看法，外展推理和解释元是皮尔士符号学中最具特色也最为重要的两个概念，这里我们看到二者其实是统一的。——译者

[4]巴比内（Jacques Babinet，1794—1872），法国物理学家。在衍射理论气象光学和光学器械方面开展了多种研究，最早提出光的波动理论。——译者

[5]承诺批判常识论（康德批判哲学与苏格兰常识哲学的综合）与经院实在论是实效主义的两个结论，见《实效主义结论》。——译者

[6]译者注：正文到此结束，以下为增补。1908年4月底，应《希伯特》杂志编辑吉克斯（L. P. Jacks）的请求（请求更确切地解释一下所谓被忽略的论证究竟是什么），皮尔士写了两个增补，这里只选了第二个，因为有些部分与第一个增补相关，所以这里也译出如下：

而今业已草描了对上帝实在性的一套三个论证，尽管限于单篇论文的篇幅，任一个也不能得到很好的显现。第一个论证是，诚实，坦然，不动情感——因为未谋划——地沉思于上帝的理念，玄思的游戏迟早终将引向这一理念，而通过深化对那个理念的崇敬感，就将产生对上帝之实在性与切近性的真实的宗教信仰。这是一个合理的论证，因为它自然地导致这种结果，即最深刻最生动地决定（Bestimmung）灵魂趋向于将玄思者的整个行为塑造成符合于上帝之实在而又贴近这个假说；而就任一命题如此决定灵魂正是信仰这一命题的实质。这是那种"卑微的论证"，对每一个诚实的人都敞开胸怀，我猜测这种论证比任何其他论证造就更多信奉上帝的人。

这套论证的第二个，在我看来似乎为自然神学作家们"忽略的"论证，在于表明这个论证是自由沉思的自然结果，既然每个心灵，一旦追求，都将为这个理念的美与崇高而销魂。假如神学家们能够感知这一论证的力量，他们就将使之成为普遍的人性的这样一种显示以至于表明一种潜在地趋于信仰上帝的倾向是灵魂的一个基本要素，而且，远非作为一种邪恶或迷信的要素，简单说，这种要素就是沉思三个宇宙之起源的自然积淀。当然，就像任一其他的神学理论一样，这种论证也不可能具有"卑微论证"的价值或宗教活力；因为它将仅仅作为一种对卑微论证现实上并能动地实践的心理运作的申辩，——一种辩护性描述。尽管这是本义上的被忽略的论证，然而我有时用简写"忽略论证"（"the N.A."）代表由三个论证构成的一整套。

这套的第三个论证在于研究逻辑方法学，由直接亲熟于真正的科学思想之光照亮，——这种思想，其工具本来就不仅包括数学精确性的理念，而且包括熟练的机械师实际上在使用的器材。研究者，通过将逻辑分析的艺术，——一种像化学分析一样复杂而有条理的艺术，——应用于他本人经过培养的研究习惯，将玄思者就三个宇宙的思维过程与科学发现工作的某些部分相比较，就会发现"卑微论证"无非所有这类科学发现工作的第一阶段，在这一阶段里，观察事实，反复多样地安排这些事实，静心思考这些事实，直到由于以先前科学经验结果的反作用，有了"演化出来的"（犹如化学家所命名的）一个解释性假说。然而，他将注意到，倒引的这个例子，尽管不可否认具有这个特点，却与通常的众多例子大为不同，尤其是在三个方面。首先，这个假说的似真性在深思熟虑地构成的假说中达到几乎无与伦比的高度。当上帝之实在性这个理念从玄思中迸发出来时，人们如此难于怀疑之，以至于因玄思者对任何进一步的证明漠不关心，研究将停在第一阶段，有巨大的危险。同时，这个似真性本身毫无疑问是赞成这个假说之真的一个具有不小分量的论证。
其次，尽管一个解释性假说的主要功能（有些哲学家说唯一功能）就在于在心灵中激发一个清楚的意象，由此可以预测可确定条件下的实验结果，然而在这个例子里这个假说只能如此模糊地得到理解，以至于在单单例外的情形里就可能从其日常解释作出任何确定直接的演绎。比如，我们如何竟能期待有能力预测即使任何仅仅统治一个可怜的太阳系大约一百万年的全能存在者的行为将是什么？假如，作为同样的全能者，由此脱离了所有经验、所有欲求、所有意向的话，他的能力又更不足道！既然上帝，按照他的必然存在者这一本质特点，是一个无实体的精神，而且既然有很强的理由认为，我们称为意识的东西要么不过是大脑或大脑之某部分的一般感觉，要么无论如何就是某种体内或身体上的感觉，因而上帝或许没有意识。我们大多数人都有这种思维习惯，即认为意识与精神生活是一回事，否则便过高估价了意识的功能。（参见詹姆斯的论文"'意识'存在吗？"载《哲学，心理学与科学方法期刊》第1期【1904年9月1日】：第477—91页。但是否定性回答，就其本身而言，并不新颖。）
这个假说的第二个特性的效果为第三个特性所抵消，这第三个特性在于其对信仰者一生的整个行为的决定性影响【……】

[7]这里指詹姆斯的《信仰意志》（初版于1897年），而不是1898年的伯克利演讲《哲学概念与实践效果》。——译者

[8]原文为Papirie，要么是印刷错误，要么是编者读错了手稿。帕比尼（Giovanni Papini，1881—1956），意大利实用主义者，于1903年创立佛罗伦萨实用主义学派及期刊《列奥纳多》（Leonardo）。皮尔士这里指的是帕比尼的论文"实用主义导引"（"Introduzione al Pragmatisno"，Leonardo，1907年2月），由凯瑟琳·罗伊斯（Katharine Royce）以《实用主义像什么》（"What Pragmatism Is Like"）译为英文，载《大众科学月刊》第71期（1907年），第351—368页。——译者

[9]见《何为实用主义》（"What Pragmatism Is"），载《一元论者》第15期（1905年4月）。这篇论文是皮尔士在《一元论者》杂志上发表的论实用主义系列论文的第一篇。——译者

[10]列奥帕蒂（Giacomo Leopardi，1798—1837），意大利诗人、学者、哲学家。由于其出色的学术和哲学著作以及优美的抒情诗而成为19世纪伟大作家之一。——译者

参考文献

关于深入一步的皮尔士作品集，犹如在导言中指明的那样，读者应该转向《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，8卷，由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯（第1—6卷）和阿瑟·伯克斯（第7—8卷）编辑（坎布里奇：哈佛大学出版社，1931—1958年），而更好是转向《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，迄今已出版5卷（布卢明顿：印第安纳大学出版社，1982—　）。

这里提供数种论述皮尔士哲学与符号学的建议性的进一步读物。因为有汗牛充栋的论述皮尔士思想作品和卷帙浩繁的论述符号学的文献，因而绝不打算囊括无遗。这里所列出的研究成果无非是那些在这一或那一方面证明对本书编者有所助益以及对其他感兴趣于皮尔士哲学和符号学的学者看来可能会有所助益者。

对皮尔士思想之总体概述有兴趣的初学者最好从研读胡克韦的著作开始。有关皮尔士生平的生动有趣的详尽记述以及其广博研究领域与所取得的各项成就的观点，参见费什的著作。对于皮尔士在符号学史上所处地位的更一般导论，迪利的著作值得高度推荐。

Apel，Karl-Otto. Charles S. Peirce：From Pragmatism to Pragmaticism. Amherst：University of Massachusetts Press，1981.

Buchler，Justus. Charles Peirce's Empiricism. New York：Harcourt，Brace，1939.

Colapietro，Vincent. Peirce's Approach to the Self：A Semiotic Perspective on Human Subjectivity. Albany：State University of New York Press，1989.

Conkin，Paul. Puritans and Pragmatists：Eight Eminent American Thinkers. NewYork：Dodd，Mead，1968.

Culler，Jonathan. The Pursuit of Signs — Semiotics，Literature，Deconstruction.Ithaca：Cornell University Press，1981.

Deely，John N. Introducing Semiotic：Its History and Doctrine. Bloomington：Indiana University Press，1982.

Derrida，Jacques. Of Grammatology.Translated by Gayatri Chakravorty Spivak.Baltimore：Johns Hopkins University Press，1976.

Eco，Umberto. The Role of the Reader：Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington：Indiana University Press，1979.

——.Semiotics and the Philosophy of Language. Bloomington：Indiana University Press，1984.

——.A Theory of Semiotics. Bloomington：Indiana University Press，1976.

Fisch，Max. Peirce，Semeiotic，and Pragmatism：Essays. Edited by Kenneth Laine Ketner and Christian J. W. Kloesel. Bloomington：Indiana University Press，1986.

Freeman，Eugene，ed. The Relevance of Charles Peirce. La Salle，Ill.：Hegler Institute，1983.

Gallie，W. B. Peirce and Pragmatism. Harmondsworth，Middlesex：Penguin Books，1952.

Goudge，Thomas A. The Thought of C. S. Peirce. New York：Dover Publications，1969.

Hardwick，Charles S.，ed. Semiotic and Significs：The Correspondence between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby. Bloomington：Indiana University Press，1977.

Hookway，Christopher. Peirce. London：Routledge and Kegan Paul，1985.

Hoopes，James. Consciousness in New England：From Puritanism and Ideas to Psychoanalysis and Semiotic. Baltimore：Johns Hopkins University Press，1989.

John of St. Thomas. Tractatus de Signis：The Semiotic of John Poinsot. Translated and presented by John N. Deely in consultation with Ralph Austin Powell. Berkeley：University of California Press，1985.

Ketner，Kenneth Laine. A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce，with a Bibliography of Secondary Studies. Bowling Green，Ohio：Bowling Green State University，Philosophy Documentation Center，1986.

Kuklick，Bruce. The Rise of American Philosophy：Cambridge，Massachusetts，1860-1930. New Haven：Yale University Press，1977.

Moore，Edward C.，and Richard S. Robin，eds. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce.Second Series. Amherst：University of Massachusetts Press，1964.

Morris，Charles William. Foundations of the Theory of Signs. Chicago：University of Chicago Press，1938.

Murphey，Murray G.The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge：Harvard University Press，1961.

Savan，David. An Introduction to C. S. Peirce's Semiotics. Toronto：Toronto Semiotic Circle，1988.

Sebeok，Thomas Albert. The Sign and Its Masters. Austin：University of Texas Press，1979.

Thompson，Manley. The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce. Chicago：University of Chicago Press，1953.

Wiener，Philip H.，and Frederick H. Young，eds. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce. Cambridge：Harvard University Press，1952.

译后记：皮尔士的符号学设想与文本

胡普斯先生编选的这本皮尔士符号学文集出版于1991年。此前，哈德维克（Hardwick）曾于1977年编辑出版过一本《符号学与意指学——皮尔士与维尔柏夫人通信集》。[1]哈德维克的这个文集实际上是利布（Lieb）1953年编辑出版的《皮尔士致维尔柏夫人书信集》的增订版。[2]加上了维尔柏夫人的回信和几个附录。这一文集相当成功。成书之后即成为皮尔士符号学研究必须参引的著作之一。但这个集子只限于皮尔士生命的最后期（1903—1911），故难以看到皮尔士符号学思想的发展脉络。1983年，德国艾森大学的学者艾克巴赫（Achim Eschbach）开始主编一套名叫"符号学基础"的丛书（共25卷），将皮尔士100年前（即1883年）编辑的、由他本人与约翰·霍普金斯大学几位逻辑学研究生合作的研究成果《逻辑研究》[3]作为丛书的第一卷（只是在前面加上了麦克斯·费什所写的导论《身为科学家、数学家、历史学家与哲学家的皮尔士》和艾克巴赫本人撰写的前言《符号学史与皮尔士》）。虽然皮尔士本人主编的这唯一一部著作是当时美国逻辑研究的最重要成果，[4]而且其中所收入的马奎德（Allan Marquand）与米切尔（O.H.Mitchell）所写的两篇论文[5]对其符号学思想的发展也的确产生了不小影响，但作为符号学的基础，恐怕远不及《试猜这个谜》（本书节选了一部分）重要。除了这两部分别代表皮尔士中、晚期符号学思想的文集之外，哈佛版《文选》（即Collected Papers of Peirce）第2卷（1932年出版），虽未以符号学命名（以逻辑学总论为名，但《序言》谈到了皮尔士的符号理论），尤其是以《思辨语法》为题的第2部分（第219—444节），主要内容实际上就是符号学（广义的逻辑学）。这一文集从皮尔士的全部手稿原件摘出，而且起码其中一位主编保罗·怀斯乃是皮尔士研究名家，收集的资料是相当翔实的。但除了《文选》整体上为学者所诟病的剪切粘

贴式编辑方法外，还有一个很大的问题就是，对皮尔士的符号学重点把握不够，主要集中于皮尔士的符号分类。

要编选一本合格的皮尔士符号学文集，必须首先明确上下两个界线。上一条界线在于符号学与皮尔士的整个哲学：虽然一度有人主张皮尔士的符号学就等于其哲学，但很快就受到了批判。下边的一条界线在于符号学（设想为广义的逻辑学）与其逻辑学（本义上的逻辑学）的界线。

而要明确这两条至今依然模糊的界线，又需要首先对皮尔士的符号学设想有一个明确的概念。而由于皮尔士符号学研究开始时，符号学界就有了两个先行的符号学观念，人们很容易以这两个符号学观念来理解皮尔士所设想的符号学，这一情形就使得这一困难显得更加突出。

一个观念是20世纪30—50年代美国符号学家查尔斯·莫里斯（Charles Morris）的符号学观念。

莫里斯的符号学观念主要见于其两部著作中。其一是发表于著名的《统一科学百科全书》第一卷上的《符号理论基础》。[6]另一部是《符号、语言与行为》。[7]莫里斯无疑受到皮尔士符号学观念的影响，但将这种符号学观念与米德的行为主义和逻辑实证主义结合起来。米德行为主义的影响见于将意指活动解释为有机体的刺激反应活动。逻辑实证主义的影响在于强烈的唯名论、经验论倾向。

莫里斯的符号学观念可以归结为以下几点：

1.以行为主义的刺激反应模式解释意指关系与意指过程。

2.符号学是一种（统一科学的）普遍语言。

3.符号学包括三部分：语义学，研究符号与对象间的关系；语用学，研究符号与解释者的关系；句法学，研究符号与符号的关系。

可以看到，与皮尔士符号学表面上的相似，实际上却存在着基本精神上的差异。虽然这一差别一开始就被杜威指出来了，[8]但由于美

国符号学界的重要学者都是莫里斯的学生，其中更有著名的西比奥克，因此，莫里斯的符号学观念至今仍然有很大影响。

从本书的《导论》即可看到，胡普斯先生其实也未能避免这种解释。而这种解释严重地影响了他的选文。

另一个当然就是索绪尔的符号学观念。典型的做法就是用能指-所指关系解释皮尔士的符号-解释元关系，而排除皮尔士的对象一项。典型的代表就是意大利符号学者埃科。

索绪尔的符号学国内已经相当熟悉了。大体说，有这么几点：

1.符号学是一门有待产生的科学。

2.符号学这一概念来自符号概念。研究符号的生命。即能指-所指的动态关系。

3.符号学是语言学的种，语言学是符号学的属。符号学减去其它符号关系（属差）就是语言学。

4.倒过来说，符号学是一种普遍语言。

上述两种符号学观念与皮尔士的符号学观念有何区别呢？

学界一般将皮尔士的总体思想分为早期与成熟期（以1884—1887年为界）。[9]其符号学观念也大体可以如此划分，前后期的观念明显不同（虽然并不像其实用主义思想那样，前后期明显对立），因此需要分别论述。

皮尔士前期的符号学观念

皮尔士文本里最初出现符号学（Semiotic）一词，是在其1865年春天在哈佛大学所作系列讲座的第一个讲座里（因此，即使仅仅从文献角度考虑，一本符号学文集也应该将这一讲座收入）。[10]

这一时期（即前期）的符号学观念来自洛克。洛克在《人类理解论》末尾《论科学的分类》一节里，提出了物理科学与实践科学之外

的第三种科学，即符号学。[11]皮尔士采用了洛克的这一观念，将符号学定义为研究表象的一般科学。[12]

虽然提出了符号学，区分了三类符号即图像、标指与记号，并将符号学的研究领域区分为思辨语法、批判（即狭义的逻辑）与思辨修辞，但皮尔士早期所设想的符号学并不是为了符号学本身，而是为了界定逻辑学的研究领域。这样的设想多少与索绪尔所设想的符号学类似，索绪尔是为了界定语言学而设想一门符号学的。其基本想法大概是：符号学是种，符号学减去属差即其它的表意手段，就是语言学。皮尔士更明确地指出了这一点，符号学是逻辑学的种概念，属差在于去掉图像、标指两类符号（此时用的是表象，后来所用的一般意义上的符号，此时则与第二种符号即标指等同，见《新范畴表》）。

此时的符号学文本主要有1867年的《新范畴表》与1868—1869年《思辨科学季刊》上的三篇论文。最基本的理论是《新范畴表》中所阐发的五个范畴。推出这五个范畴所用的抽象方法是辨析（prescision），就是现在一般所说的抽象（abstraction），用皮尔士的特殊术语，最好称为辨析抽象。以与后期的化体抽象（hypostasis）形成对照。

1878—1879年发表于《大众科学月刊》上的总名为《科学逻辑例说》的六篇论文，无疑是皮尔士平生最为人所熟悉的论文（因为首次公开表述了后来所谓的实用原理）。但这六篇论文（本书选入了前两篇）与符号学既无明显联系，也无实质联系，倒是为这一论丛所写的准备性的《1872—1873渐趋成型的逻辑学著作》一套手稿里，可以看出符号学与实用主义的本质联系。[13]其中有多章论表象与符号。本书只选了一篇《论符号的特性》一篇手稿。其实，倒不如选入其中另两篇《作为符号研究的逻辑》两章与《思维的意义在于其指向未来》那两篇，根据莫里·莫非的看法，正是在后一篇手稿里，皮尔士首次表达了实用原理。[14]

皮尔士成熟时期的符号学观念

1887—1888年《试猜这个谜》中修正的范畴表（皮尔士的现象学）标志着皮尔士思想的成熟。就符号学而言，上文提到的那本皮尔士于1883年编辑出版的、他本人与约翰·霍普金斯大学学生合著的《逻辑研究》里的第一篇文章即《伊壁鸠鲁派的逻辑》对皮尔士影响很大。

根据麦克斯·费什1878年论文《皮尔士的一般符号理论》，这一影响大略如此：

1865年，迪奥多罗·高穆皮茨（Theodor Gomperz）出版了一本由伊壁鸠鲁派哲学家菲洛德莫（Philodemus）所著论归纳逻辑的古希腊论文的赫库兰尼姆（Herculaneum）草纸本遗稿。草纸稿本虽缺标题，但经常加上的标题是拉丁语De signis（“论符号”）。

约翰·霍普金斯大学的逻辑学研究生阿兰·马奎德（Allan Marquand）翻译了高穆皮茨的论文，题目是“论归纳符号与推理”并加写了一篇导言。这篇导言，以 “伊壁鸠鲁派逻辑”为题，收入皮尔士1883年编辑的那本《逻辑研究》中。

菲洛德莫乃伊壁鸠鲁派后学，其论文的一个显著特征是文中高频率地出现了semeiosis一词。古希腊语后缀-sis义为行动、行为、活动或过程。皮尔士从两个方面来理解semeiosis：（1） 从符号方面，理解为符号行为、符号功能；（2） 从解释元方面，理解为符号解释或用符号进行推论。菲洛德莫主要在后一种意义上运用semeiosis，甚至更为狭义地用作从归纳符号引申出归纳推理。但在皮尔士看来，符号行为与符号解释并非两类不同的semeiosis，而是从两种观点所考察的同一个semeiosis：符号活动就在于规定解释元。

皮尔士进一步认为，符号并非事物。世界不是由两类相互排斥的事物，即符号与非符号所构成的。没有不可能成为符号的事物；而每一事物又都是符号：“宇宙充满了符号，如果不是唯独由符号构成的

话”。根本的分界并不在于作为符号的事物与不作为符号的事物之间，而在于三元的符号活动与二元的或动力学的活动之间。*因此，符号学的根本概念并不是符号，而是符号活动；而且符号学应该根据符号活动而不是根据符号来定义，除非符号已先行根据符号活动而得到定义了。*

可以说，只是到了此时，皮尔士才有了明确的符号学观念，符号学才有了明确的研究对象，即意指活动（包括意指关系与意指过程）而不是符号及其分类，相反，符号要根据意指活动来定义，符号分类是为了说明意指活动而不是相反。对比一下本书第8篇选文《论符号之特性》与第16篇选文即为《心理学哲学词典》所写的“符号”定义，即可看到后期，符号完全是根据关系与意指活动来定义的。但一般认为更具代表性的论文应该是1894年所写的《何为符号？》（What Is a Sign？）。

为了证明意指活动即意指关系与意指过程的无限性，皮尔士引入了数学里的连续统思想。因此，一篇重要的文论，即1892年皮尔士在《一元论者》杂志上发表的《心理规律》，无论如何应该选入的符号学文献。在这篇文章里，皮尔士首次阐发了其连续论思想。如果我们要说皮尔士符号学的原则的话，那么，连续论就是皮尔士符号学的首要原则，而实用原理与偶然论可列为其第二、第三条原则。

唯有第三性范畴、第三种符号即记号才是本真的符号，即作为中介的符号，第二性范畴、第二种符号是一阶退化的符号，第一性范畴、第一种符号即图像是二阶退化的符号。这里，皮尔士引入了数学中三次曲线的两阶退化与二次曲线的一阶退化来说明三类符号的关系。

关于皮尔士成熟时期的根本哲学倾向，有两种说法，一是司各脱式的实在论，另一种是黑格尔式的客观唯心论。其实，这两种说法并不矛盾：实在论是用的中世纪说法，意在与英国经验主义的唯名论相对；客观唯心论，同样是与英国经验主义相对，但是从近现代哲学的

角度，因为英国经验论主要是主观唯心论，而皮尔士所采取的实际上是康德的先验论立场与黑格尔的客观唯心论立场。皮尔士本人则将自己的思想归结为批判常识论与经院实在论。

从实在论或客观唯心论的观点看，皮尔士的符号学就并不仅仅是一种普遍语言（好像将语言学的范围扩大即等于符号学，犹如后来罗兰·巴特所做的那样），而且是一种高阶（也可以称为共相）语言，无论语言学如何广远的扩展其研究领域，也无法成为符号学。两种科学的区别是性质上的，而非数量上的。因为符号是第三性范畴，即一般、共相，因此，这种语言是一般（中世纪所谓共相），而不是个体语言。

皮尔士的后期符号学思想藏着一个秘密，那就是，作为他后期思想整个基础的三范畴思想是如何引出来的。我们知道前期范畴是用辨析抽象得出来的，因此可以合理推想，后期范畴是用化体抽象得出来的。但是正是这个根本概念，除了罗伯茨在《皮尔士的存在图》一书中有几页谈到之外，几乎没有任何研究。[15]但熟悉弗雷格数的理论与胡塞尔范畴直观的学者可能感到似曾相识。

The Categories （MS 403 of 1893）

What is a Sign? （MS 404 of 1894）

Logic，Regarded as Semeiotic：MS L75 （Carnegie application of 1902）

皮尔士符号学的核心与原则

虽然将符号学的研究范围分为普遍（形式、思辨）语法、逻辑（批判）与普遍（形式、思辨）三个部分，但皮尔士真正展开论述的却只有意指活动论与符号类型学。必须清楚的是：只有前者才是皮尔士符号学的核心（符号学之名Semeiotic即由意指关系Semeiosis而来），后者包含于并服务于前者。

为了说明意指关系与意指过程，皮尔士从数学连续统概念发展出了更普遍的、具有形而上意味的连续论（Synechism），这也可以说就是皮尔士符号学的第一原则。

实用主义与偶然论（Tychism）是皮尔士符号学的另两个原则。

Semiology与Semeiotic：普遍语言还是共相语言

一般认为，索绪尔并未将符号学等同于语言学，将两者等同起来甚至认为符号学只是语言学一部分的是罗兰·巴特。但是索绪尔的确认为符号学只是与语言学更普遍，既然如此，如果将语言学的范围扩展，就像后来罗兰·巴特等人（所谓语言学唯心主义）所做的那样，反过来的确也未尝不可。

但事实与表达事实的手段（语言或者逻辑）之间的中介也可以包括于后者之中吗？这就是皮尔士（起码后期）所设想的符号学，是一种在第一性（感觉）与第二性（外部事实）中间架桥的第三性（中介，或者联系皮尔士的实在论思想、共相、一般）语言。

继承近代英国经验论的唯名论传统的分析哲学，因为不相信共相、一般、先验，因而要用所谓元语言（相对的共相）来谈论（表述原初事实的）对象语言。只是如果要再来谈论这一元语言，又要有更高一级的元语言。

因此，皮尔士反复说，他的观念相当难以理解，因为近现代以来是唯名论占统治地位的时代。

这么解释可能与皮尔士的符号定义相矛盾，因为根据他的定义，一切事物均可成为符号。但如果考虑到他说只有第三类符号即记号才是最一般、最本真的符号，而前两种符号则是记号的蜕变，或称蜕变意义上的符号时，这一点就不难理解了。另两种符号分有了记号的一般性，故也可称为符号。

实际上，皮尔士的对象-符号-解释元这一结构本身就是一种共相的、一般的或者（起码比经验论好）先验的结构、

皮尔士符号学与索绪尔符号学另一个可能引起兴趣的问题是：两者有无影响？

其实这个问题，皮尔士本人已经回答过了。皮尔士并不知道索绪尔的符号学观念，但他却知道维尔柏夫人的意指学（Siginfics），而且有如下评述："从其名称看，'意指学'好像是符号学的那一部分，即研究符号与其解释元之间关系的那一部分……"[16]按照通常将皮尔士的符号-解释元解释为索绪尔的能指-所指关系看，那么显然，索绪尔的二元符号结构就是意指学。

由此可以说，索绪尔的符号学（维尔柏的意指学亦然）只是一种意义论，无关乎真理。

皮尔士符号学三元结构中的第一项对象始终决定符号及其解释，意义并不是目的，目的在于获得真理。因此，皮尔士的符号学又是一种真理论。

胡普斯先生开篇的《致谢》同时也不无抱怨：因为主客观原因，这部选集实际上并不是自己原来设想的样子。所提到的印第安纳大学出版社正要出版的一部文集应该指《皮尔士精选》第一卷。[17]如果按照设想的样子应该是什么样子呢？

---

[1]Semiotics and Significs — Correspondence Between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby，ed. Charles S. Hardwick，Indiana University Press，1977.

[2]Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby，ed. Irwin C. Lieb，Whitlock's. 1953.

[3]Studies in logic.By members of the Johns Hopkins university.Ed. C. S. Peirce，Little，Brown，and Company，1883.

[4]Hilary Putnam，Peirce the Logician，in Historia Mathematica，vol. 9，1982，pp.290-301.

[5]两篇论文分别是The Logic of The Epicureans （by Allan Marquand）和On A New Algebra of Logic （by O.H.Mitchell），前一篇论文对皮尔士的符号学思想的发展产生了重要影响，后一篇论文对符号学的影响是间接的，主要是对其逻辑思想有重要影响。

[6]“Foundations of the Theory of Signs.” International Encyclopedia of Unified Science，ed. Otto Neurath，vol. 1 no. 2. Chicago：University of Chicago Press，1938.

[7]Morris，Charles W.：Signs，Language and Behavior. New York：Prentice-Hall，1946.中文译为《指号、语言与行为》，译者罗兰、周易，上海人民出版社，2011。

[8]Dewey，John. “Peirce's Theory of Linguistic Signs，Thought，and Meaning.”The Journal of Philosophy，Vol. 43，No. 4 （Feb. 14，1946），pp.85-95.

[9]还可以细分。具体见Nathan Houser：Introduction to The Essential Peirce，vol. 1。

[10]见Writings of C. S. Peirce，p.174。

[11]中文译本译为“标记之学”。见《人类理解论》第2卷第191页。英文本正是符号学说（Aημιωτικη，doctrine of signs），vol.2，p.461。

[12]W1.174.

[13]见W3：14—108。

[14]见Murray Murphey，The Development of Peirce's Philosophy，Harvard University Press，1961，p.98。

[15]Roberts，Don，The Existential Graphs of Charles S. Peirce，The Hague：Mouton，1973.

[16]SS.80.

[17]The Essential Peirce，Selected Philosophical Writings，（1867-1893），vol. I，ed. Nathan Houser and Christian Kloesel，Indiana University Press，1992. Houser 与Kloesel两人只编出了第一卷，第2卷则由Peirce Edition Project集体完成。